Das Problem der Erkenntnis

in der

Religionsphilosophie Jehuda Hallewis

Inaugural-Dissertation

zur

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

der

philosophischen Fakultät (I. Sektion)

der

K. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Emil Berger

ACAD.
LUGD. BAT.
BIBL.

BERLIN
MAYER & MÜLLER
1915

Eingereicht am 13. Januar 1914
Genehmigt auf Antrag der Herren Professoren
Baeumker und Külpe

Tag der mündlichen Prüfung: 18. Februar 1914

Druck von H. Itzkowski, Berlin, August-Str. 69

MEINER MUTTER

IN LIEBE UND VEREHRUNG

ZUGEEIGNET

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552310_0052

Inhalt:

Seite

Einleitung . . . . . 1—4

I. Kapitel:

Die Religionsanschauung Jehuda Hallewis . . 5—31

In ihrem formalem Charakter S. 5—8. In ihrer inhaltlichen Bestimmtheit S. 9—14. — Unterscheidung zwischen religiöser und philosophischer Gotteserkenntnis S. 14—16. — Vorrang der praktischen Religionselemente S. 16—17. — Religiöser Synkretismus in Spanien u. Skepticismus der Juden S. 18—30 — Religiös-praktische Tendenz des Kusari S. 20—23. — Einteilung der Religionsgesetze S. 23—25. — Die Abweisung der Spekulation wird philosophisch gerechtfertigt S. 25—29. Werden Glauben und Wissen einander gleichgesetzt? S. 30—31.

II. Kapitel:

Partikularismus und Universalismus . . . . 32—55

Religiösität und Geschichte S. 33—36. — Beziehung Gottes zu Israel S. 36—43. Beziehung Gottes zu Palästina S. 43—46. — Der Vorzug von Volk und Land wird wissenschaftlich erklärt S. 46—48. — Messianismus S. 49. — Die religiöse Toleranz S. 50—52. Zwiespältige Stellung zu den Proselyten S. 52—55.

III. Kapitel:

Die Bedingungen der Erkenntnis . . . . . 56—81

Hallewis Verhältnis zur Wissenschaft S. 56—59, zur Naturlehre S. 59—64, zur Metaphysik S. 65—74, zur Psychologie und Erkenntnislehre S. 75—80.

IV. Kapitel:

Die Wirklichkeit der Offenbarung . . . . . 82—92

Phänomelogie des prophetischen Bewusstseins S. 82—86. — Kriterien für die Manifestation Gottes und Theorie über Wunder S. 87—91.

V. Kapitel:
Der religionsphilosophische Charakter des Kusari 93—105
Innere Spannungen in der Lehre des Kusari S. 93—94. — Ihre Auflösung nach Hallewis Begriffsbestimmung der Religionsphilosophie S. 95—100 und seiner Grundlegung der Religion S. 101—105.

Abkürzungen.

Die Anführungen aus dem Kusari beziehen sich auf die Ausgabe von David Cassel „Das Buch Kusari des R. Jehuda ha-Levi" Berlin 1909 (Neudruck der 2. Auflage von 1869).

Z. D. M. G. = Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft.

R. E. J. = Revue des Etudes Juives.

J. Q. R. = Jewish Quaterly Review.

Einleitung.

Die charakteristischen Unterschiede philosophischer Systeme pflegen nirgends so deutlich wie in den Verschiedenheiten ihrer Erkenntnislehren hervorzutreten. Auch die Systeme der Religionsphilosophie, so sehr sie der Gattung nach verwandt sein mögen, entfalten hier vorzüglich die spezifischen Differenzen ihrer Grundanschauung. Im Kusari des Jehuda Hallewi, der die philosophischen Ideen seines Autors nicht als geschlossenes System darstellt, sondern sie in der Form des Dialogs gelegentlich der vom Chazarenkönig zur Diskussion gestellten Wissensgebiete der jüdischen Ueberlieferung entwickelt, ist häufig die Grösse der Schwierigkeit empfunden worden, aus der Verwicklung, wie sie die gewählte Form der Darstellung herbeiführt, die leitenden Ideen herauszulösen und sie in ihrer das Ganze tragenden Bedeutung aufzudecken[1]). Soll dennoch ein zuverlässiger Gesichtspunkt für die Analyse des Kusari gewonnen werden, so bietet sich auch da die Frage nach dem Grunde der Erkenntnis an als ein sicherer Massstab zur Beurteilung des Ganzen. Wenn so das Problem der Erkenntnis wegen seiner für alle Teile der Philosophie zentralen Bedeutung in den Mittelpunkt rückt, so erhebt sich freilich das Bedenken, ob damit nicht ein fremder Beweggrund in den Kusari hineingetragen und das Denken Hallewis nicht nach seinen eigenen Motiven gewürdigt wird. Hat man doch bei der Untersuchung der jüdischen Denker des Mittelalters nur allzu häufig das Augenmerk vor allem auf die zur

[1]) „Das Zusammenfassen der in Jehuda Hallewis Kusari zerstreuten mehr im Zickzack sich entwickelnden Gedanken in ein zusammenhängendes System ist eine ebenso schwierige, wie verdienstvolle Leistung.“ (Frankl in Z. D. M. G. XXXII, S. 213).

allgemeinen Philosophie parallelläufigen Gedankengänge gerichtet und die besonderen Vorwürfe übersehen, welche das jüdische Leben und die jüdische Lehre ihrer Scholastik stellten.

Wer Hallewi unbefangen liest, dem wird es immer deutlicher, dass inhaltlich die Fragen, mit deren Lösung er ringt, ganz anders geartet sind als die entsprechenden Probleme, welche unsere dafür üblichen Bezeichnungen und Disjunktionen formulieren. Hier setzt die vorliegende Untersuchung ein. Zu ihren wesentlichen Absichten gehört es, den Kusari als aus dem eigenartigen Lebenssystem des Judentums erwachsen zu verstehen. Es kommt dem Verfasser darauf an, die Probleme des Kusari durch einen Kommentar zu erhellen, in welchem sich Hallewi selbst erklärt.

Im Kusari ist aber dies der eigentümliche Gesamteindruck, dass die Richtung auf die geschichtliche Begründung der religiösen Erkenntnis die religionsphilosophische Eigenart des Verfassers ausmacht. Die Lehren des Judentums sind über jeden Zweifel erhaben, weil sie durch die Prophetie in Israel Tatsächlichkeit besitzen. Aller verstandesmässigen Stützen kann der Glaube des Juden entraten, weil er in den Geschicken seines Volkes selbst verankert ist. Auf geschichtlichen Geschehnissen beruht die religiöse Gewissheit. So ist das Problem der Erkenntnis aufs innigste verquickt mit der Möglichkeit und Wirklichkeit des Offenbarungsaktes, in dem das Walten der göttlichen Vorsehung sich ausgewirkt hat. Es ist die Tatsache der Selbstmitteilung des höchsten Wesens an das hinfällige Erdengeschöpf, an das so winzige Israel, deren Begreifbarkeit im Kusari dem Problem der Erkenntnis obliegt; gemäss der Eigengesetzlichkeit des Verfassers wird es durch den Mund des Chazarenkönigs zum Ausdruck gebracht: „Wie hat sich in Euch die Ueberzeugung von dieser grossen Angelegenheit befestigt, dass der Schöpfer der Körper und der Geister, der Seelen und der Intelligenzen und der Engel, der zu hoch und heilig ist, um mit dem Denken, geschweige mit den Sinnen erreicht zu werden, in Verbindung getreten sei mit einem Geschöpf, niedrig und verächtlich hinsichtlich seiner Materie, wenn auch wunderbar hinsichtlich seiner Form“ (I. 68 S. 49).

In dieser Formulierung ist der leitende Gesichtspunkt der Fragestellung voll ausgedrückt. Beim Problem der Offenbarung handelt es sich für Hallewi um das Verständnis des Vorganges, wie Gott in Beziehung zu den Propheten Israels getreten ist, denen er sein Wesen und die Gesetze seines Willens mitgeteilt hat. Je reiner die Religion nämlich das Wesen Gottes erfasst, umsomehr wird er dem Bereiche des Irdischen entrückt; desto schwieriger wird aber auch das Verständnis der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. So entsteht das Problem durch die Entgegenstellung von Gott und Mensch und es fragt: wie muss die Wirklichkeit beschaffen und wie muss der Prophet geartet sein, damit Göttliches und Menschliches so verschmelzen können. Schon hier werden die Verbindungsfäden sichtbar, welche von unserem Problem zur Metaphysik und Psychologie hinführen; denn nur wenn die Beziehung von Gott und Welt durchschaut wird, kann die Tatsächlichkeit der Offenbarung begriffen, und das Problem der Erkenntnis gelöst werden.

Aus dieser Bestimmung von Ziel und Aufgabe der Untersuchung ergibt sich die Form der Darstellung. Das gesamte Material ist auf fünf Kapitel verteilt. Die beiden ersten Kapitel handeln von den allgemeinen Voraussetzungen, unter denen die Betrachtungsweise Hallewis steht, und sollen die durch des Verfassers Individualität und Umgebung vermittelten Gesichtspunkte herausstellen. Durch sie soll das Feststehende im Denken des Verfassers von dem Problematischen geschieden werden. So untersucht das erste Kapitel die Religionsauffassung Hallewis und sucht zugleich den Begriff der Offenbarung zeitlich und sachlich zu umgrenzen. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit dem israelitischen Volk als dem Träger der Offenbarung und fasst verschiedene Beobachtungen unter dem Gesichtspunkt des Partikularismus und Universalismus zusammen. Dem oben angedeuteten Charakter unseres Problems, das erst von der Idee der Offenbarung seinen eigentlichen Gegenstand empfängt, wird die Darstellung durch Sonderung des eigentlichen Stoffes in zwei Kapitel Rechnung tragen, von denen das eine nach der Möglichkeit, das andere nach der Wirklichkeit der Offenbarung fragt. Die Möglichkeit wird im dritten Kapitel dargetan durch Zeichnung des wissenschaftlichen Weltbildes, das dem Problem zu-

grunde liegt; die Wirklichkeit im vierten Kapitel durch die Schilderung der Prophetie und Aufzählung der sie beglaubigenden Kriterien. Die Entwicklung der religionsphilosophischen Anschauungen Hallewis stösst in den einzelnen Kapiteln auf Widersprüche, welche auf der bisherigen Stufe der Untersuchung nicht gehoben werden können. Diese Antinomien seiner Lehre sucht das Schlusskapitel durch Verfolgung der Konsequenzen von Hallewis Denken zu lösen, indem es auf Grund der Erörterung des Erkenntnisproblems den religionsphilosophischen Charakter des Kusari feststellt.

I.

Die Religionsanschauung Jehuda Hallewis.

„Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers.
Verkünde! Dein Herr ist der Edle,
der durch das Schreibrohr belehrte,
den Menschen lehrte, was er nicht kannte"
(Koran 96, 3—5).

Um die religionsphilosophischen Bemühungen Hallewis unter dem rechten Gesichtspunkt zu betrachten, müssen wir uns stets bewusst bleiben, dass es sich um eine Autoritätskultur im höchsten Grade handelt, auf welche die Religionsauffassung im Kusari eingestellt ist. Das Hineinragen göttlicher Gesetze in die Welt bestimmt ein Ideal des Lebens, das alle Kraft zur Sicherung seiner Ziele aus der Offenbarung schöpft. Der ganze Umkreis des Daseins wird von göttlichen, rein äusseren Normen beherrscht, deren Geltung nicht etwa aus ihrer überzeugenden Kraft, aus ihrer innerlich wirkenden Eindrucksfähigkeit stammt. Allein dies eben ist die unvergleichliche Macht eines solchen Glaubens, wo er selbstverständlich und naturwüchsig auftritt, dass dann überall Gott, sein unmittelbarer, genau erkennbarer, weil in einer unfehlbaren Urkunde offenbarter Wille gegenwärtig ist.

Man gebe sich darüber keiner Illusion hin, dass die blinde, jeden selbständigen Gebrauch der Vernunft ausschliessende Hingabe an die Offenbarung zunächst die Bedingung ist, unter der nach Hallewi das Leben dem Willen Gottes gemäss gestaltet werden kann. Dadurch, dass eine Tat das Ansehen des Sittlichen gewinnt, ist sie noch nicht als der Wille Gottes legitimiert; — vielmehr steht im Kusari an Stelle des moralischen Kriteriums das der autoritativen Ueberlieferung, die im einzelnen Falle

entscheidet, was der Wille Gottes ist und was nicht. Nur so wird das Bedenken verständlich, welches dem Chazarenkönig aufgestiegen ist „deine Gesinnung ist dem Schöpfer wohlgefällig, nicht aber deine Handlungsweise." Vom Standpunkt des autonomen Denkens, für das es in der Welt nichts Besseres gibt als einen guten Willen, ist diese Alternative völlig unbegreiflich. Aber sie wirft ein grelles Schlaglicht auf die Gebundenheit Hallewis an das Wesen der mittelalterlichen Denkweise, welche die religiösen Wahrheiten nicht auf innere persönliche Ueberzeugung, sondern auf die herrschende Autorität begründet. Die Religionsauffassung des Kusari wird dadurch bestimmt, dass die Inhalte der Religion ihre Geltung von einer Instanz ausserhalb des menschlichen Bewusstseins empfangen. Man verzerrt die religiöse Grundgesinnung Hallewis, wenn man sich nicht stets seines durch die Idee der Bibliokratie charakterisierten Religionsbegriffes bewusst bleibt. Wenn eine philosophische Untersuchung des Kusari mit der Feststellung schliesst „die letzte innerliche Verbindung zwischen der Gottesgewissheit und dem sittlichen Tun, wie es durch Erfassung Gottes als der Macht der Sittlichkeit selbst gestiftet wird, tritt nirgends hervor" — so bezeugt eine solche Bemängelung nur den methodisch nicht zu billigenden Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Analyse[1]). Vielmehr gilt es einzusehen zur richtigen Fragestellung, dass „die Verbindung der Gottesgewissheit mit der sittlichen Tat eine doch nur äussere" sein muss und nicht nur „bleibt", weil es sich im Kusari eben von vornherein nicht um eine Religion des Gott-Suchens im eigenen Fühlen, Denken und Wollen handelt. Erst wo man die religiöse Gewissheit auf autonom hervorgebrachte Ideen begründet, sucht man von den Tatsachen des sittlichen Erlebens aus den Weg zu den religiösen Vorstellungen zu erschliessen. Das eben aber ist das Wesen des modernen Geistes, der sich grade in Bekämpfung der mittelalterlichen Autoritätskultur überall entfaltet und dessen Gegensatz an dem hier fraglichen Religionsbegriff erhellt, der hinter die objektive Offenbarung allen praktischen religiös-ethischen Lebensgehalt zurückstellt.

[1]) Julius Guttmann, Religion und Philosophie bei Jehuda Halewi S. XXIX in Festschrift zu Israel Levys 70. Geburtstag herausgeg. von Brann und Elbogen, Breslau 1911.

Wohl sind die Gesetze der Lebensführung für Hallewi dem vernünftigen Denken erkennbar, das den Begriff der Sittlichkeit zu legitimieren vermag. Dennoch aber missdeutet man die Seelenstimmung des „Gottesdieners", wenn man meint, „die religiöse Ueberzeugung, die in der Anerkennung der Offenbarung besteht, setzt keinerlei neues Verhältnis zu den sittlichen Forderungen voraus."[1]) Vielmehr erhält das Leben des Gläubigen erst dadurch seine eigenartige religiöse Betonung, dass er ihnen nicht wegen ihrer rationalen Erkennbarkeit, sondern wegen ihrer göttlichen Provenienz gehorcht; denn so erst führen sie die Verbindung des Menschen mit Gott herbei. Im Gegensatz zu eudämonistischen Moralprinzipien wird im Kusari das Prinzip der theologischen Ethik so formuliert (V 20 S. 420): „Der Bekenner einer geoffenbarten Religion übt das Gebot in der Absicht bei Gott geehrt zu sein . . . aber unter den in der Tora von Zeit, Ort und Verrichtung erwähnten Verhältnissen." Wird die Welt des Sittlichen so aufgefasst, wie der religiöse Standpunkt es eigentlich muss: dass nämlich im Pflichtbewusstsein des Menschen ein Höheres hineinragt in den Mechanismus unserer Triebe, die besonderen Absichten des göttlichen Gesetzgebers indes uns verborgen sind: so führt keine äussere Handlung als solche einen Geburtschein mit sich, der ihre göttliche Herkunft erweist, und es muss in jedem Falle durch Zurückgehen auf die ihr zugrundeliegende Gesinnung erschlossen werden, ob sie dem von uns niemals passiv aufnehmbaren Willen Gottes entspricht. Welche Differenz in dieser Beziehung zu der Auffassung des Kusari besteht, wird aus der auf Hallewis Religionsbegriff zugespitzten Ueberzeugung des Königs ersichtlich (I 2 S. 27). „Ohne Zweifel

---

[1]) Julius Guttmann, Religion und Philosophie bei Jehuda Halewi S. VII. Nicht so als ob Guttmann die obige Verschiedenheit in der Lebensrichtung des Philosophen und des Gläubigen entgangen wäre; S. XX stellt er die freudige Hingabe an das göttliche Gesetz, die das Leben des Gottesfürchtigen bestimmt, der nüchternen Lebensauffassung des Philosophen mit aller Deutlichkeit gegenüber. Nur tritt er an den mittelalterlichen Denker mit modernen Problemen heran und muss dann hinterher konstatieren, dass von den Voraussetzungen des Autors aus die Fragestellung eine andere ist.

gibt es eine Handlungsweise, die durch sich selbst wohlgefällig ist und nicht durch die Gesinnung.“ Infolge der Gebundenheit an die absolute Gegebenheit der Offenbarungsgrundlage können alle philosophischen Theorien und praktischen Zielsetzungen nur relative Geltung und Bedeutung beanspruchen. Für die Entwicklung auf eigenem Boden gewachsener Innerlichkeit lässt der Religionsbegriff Hallewis prinzipiell wenigstens keine Gestaltungsmöglichkeit übrig.

Die Religionsphilosophie Hallewis fällt aber gleichsam aus ihrem Stil, wenn man bei Untersuchung irgendeiner Frage nicht genügend ihre Einstellung auf die der menschlichen Kritik unerreichbaren objektiven Grundlagen beachtet. Die Bezogenheit auf die Offenbarung in ihrer alle religiösen Inhalte tragenden Bedeutung schroff ausdrückend, dürfen wir im Sinne Hallewis die Definition wagen: Religion haben bedeutet, das Leben führen nach dem Willen einer Selbstmitteilung Gottes; wo diese fehlt kann von eigentlicher Religion nicht die Rede sein.[1])

So sehr sich das freie sittliche und intellektuelle Gefühl gegen einen solchen Standpunkt auch sträuben mag, muss er dennoch in seiner vollständigen Ausdehnung anerkannt und in seiner immerhin grossartigen Konsequenz gewürdigt werden. Enthält er doch ein Motiv von nicht zu unterschätzender Tiefe. Es gehört nun einmal zu den konstitutiven Momenten unseres Daseins, dass wir im Theoretischen wie im Praktischen an letzte Voraussetzungen gebunden bleiben, von denen wir wohl lückenlos deduzieren, die selbst wir mit den uns verfügbaren Erkenntnismitteln nicht zu rechtfertigen vermögen. So hängt stets die Kette unserer Beweise an einem nur noch vom Glauben getragenen Ringe; — wobei bei aller Analogie hinsichtlich des gegenwärtigen Problems doch die grosse Differenz nicht über-

[1]) Dieselbe Auffassung vom Wesen der Religion drückt auch Schahrastani aus. „Wenn der Mensch etwas glaubt oder behauptet, so hat er sich dabei entweder die Belehrung eines andern zu Nutzen gemacht oder allein seinen Verstand gebraucht. Derjenige nun, welcher sich die Belehrung eines andern zu Nutzen macht, unterwirft sich mit seinem Urteile und ist gehorsam; und die Religion ist Gehorsam und Unterwerfung des Urteils und der Gehosame ist der, welcher Religion hat.“ (Haarbrückers Uebersetzung I S. 33).

sehen werden darf, dass es sich dabei um immanente, aus der Sache selbst entsprungene Voraussetzungen handelt.

Verfolgen wir die Religionsauffassung Hallewis, die wir in ihrer formalen Bedingtheit kennen gelernt, weiter in ihre inhaltliche Bestimmtheit, so zeigt sich, in wie hohem Masse der Religionsbegriff des Kusari an dem Lehr- und Lebenssystem des Judentums orientiert ist. Wie man von den Systemen der Aesthetik oft gesagt hat, ihr Begriff des Schönen verrate, von welchem Gebiete der Kunst der Verfasser die tiefgehendsten Eindrücke erfahren, so kann man mit noch grösserem Rechte behaupten, der Religionsbegriff eines jeden Philosophen lasse deutlich erkennen, von welcher Religion er die stärksten Impulse empfangen hat.

Was im Kusari als einem literarischen Dokument des Mittelalters zunächst auffällt, ist die religiöse Universalität im geschichtlichen Sinne. Der Verfasser hat über die Grenzpfähle seines Glaubens hinausgeschaut und in seinem Sehblick sind andere religiöse Erscheinungsformen getreten. Es ist ein besonderes Verdienst *M. Schreiners* die übliche Meinung, dass es im Mittelalter keine Anfänge einer geschichtlichen Betrachtung der Religion gibt, in Bezug auf den Islam eingeschränkt und durch seine Veröffentlichungen[1]) die Einreihung des Kusari in den Zusammenhang einer literarischen und kulturgeschichtlichen Strömung vorbereitet zu haben. Der Reichtum an religiösen Bildungen in den muhamedanischen Ländern regte zu Vergleichungen an. Wie in der Neuzeit die Bekanntschaft mit fremden Völkern zur Entstehung der vergleichenden Religionswissenschaft geführt hat, so gab der rege Verkehr zwischen den Bekennern verschiedener Religionen in den Ländern des Islam den Anlass zur Abfassung von Schriften über die Ansichten der verschiedenen Religionen. Ueber die Lebhaftigkeit dieser seitens der Araber mit dem Judentum getriebenen Auseinandersetzung legen *Steinschneiders* bibliographische Zusammenstellungen über die „Polemische und apologetische Literatur zwischen Muslimen, Christen und Juden

[1]) Martin Schreiner, Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. XLII S. 591—675.

in arabischer Sprache" beredtes Zeugnis ab. Dass Polemik und Apologetik der Religion auch von den Juden betrieben wurde, lehrt das „Buch des Beweises und der Argumentation zur Verteidigung der geschmähten Religion," wie der arabische Titel des Kusari lautet.[1]) Bei der Spärlichkeit der Quellen für die inneren Zustände der Juden in Spanien werden wir die literarische Eigenart dieser ersten uns bekannten eigentlichen polemischen Schrift als eine gewichtige jüdische Zeitstimme verwerten müssen.[2]) Für die Feststellung der religionsgeschichtlichen Vielseitigkeit des Verfassers aber ist zu beachten, dass diese Aufgeschlossenheit aus jenem religiösen Synkretismus erwachsen ist, der eine der interessantesten uns in den religiösen Bewegungen des Islam entgegentretenden Erscheinungen bildet.

Ausser dem Judentum sind die heidnischen Religionsformen, die religiösen Spekulationen der Philosophen, Islam und Christentum Hallewi bekannt. Die Einheit alles religiösen Lebens auf Erden wird durchschaut und im Begriff der Annäherung an Gott die Korrelation ausgezeichnet, unter welcher sich alles religiöse Verhalten vollzieht. Zu Gott zu gelangen ist das Ziel aller religiöser Bestrebungen (I 98 S. 70). „Dualisten und die Bekenner der Ewigkeit der Welt, die Anbeter von Geistern und diejenigen, welche sich in die Berge zurückziehen oder ihre Kinder in Feuer verbrennen, sind bemüht, Gott sich zu nähern. (III 23 S. 232). Ihrem Ursprung nach werden die Religionen in zwei Gruppen geschieden: in solche, die ihren Ursprung vom Menschen herleiten, und solche, die von Gott stammen (I 81 S. 54). Indessen ist diese Einteilung nur vom Standpunkt der Philosophen,

---

[1]) Steinschneider in Jüdische Literatur S. 409 b bei Ersch-Gruber Enzyklopädie 1850 nennt den Kusari „die erste bekannte eigentliche polemische Schrift" s. auch Steinschneider, Polemische u. apologetische Literatur S. 2 u. 3.

[2]) Bachja in der Einleitung zu den „Herzenspflichten" (ed. Fürstenthal) S. 10 b gibt eine Klassifikation der jüdischen Literatur seiner Zeit, wobei er ausser den eigentlich religionsphilosophischen Werken, die die Lehre durch Beweise zur Ueberzeugung erheben und wider alle Anfechtungen sichern wollen, keine besondere polemische Gattung aufzählt; er wie Abraham ibn Daud hätten bei ihrer Klage über den Mangel systematischer Schriften solche kaum unerwähnt gelassen.

wirklich, weil nach deren Ansicht der Mensch durch jede Religion sich Gott zu nähern vermag (I 2 S. 26/27 ; II 49 S. 150), während nach Hallewis eigener Ueberzeugung es sich dabei nur um die Illusion einer Annäherung handelt. Kann doch im eigentlichen Sinne von Religion nur da die Rede sein, wo Gott eine Lehre mitgeteilt hat; „denn niemand kann zum göttlichen Geiste anders gelangen, als durch göttliches Wort, d. h. durch von Gott selbst anbefohlene Handlungen“ (I 98 S. 70). So stellt sich bei dem Versuch einer Orientierung unter den Religionen die von uns schon in anderem Zusammenhang gewonnene Erkenntnis heraus, dass Religion nur unter der Voraussetzung einer Offenbarung unter den Menschen wirksam werden kann, und wir können nunmehr diesen Standpunkt des Kusari religionsvergleichend betrachten.

Es ist nämlich die ganz vom Gedanken des heiligen Buches beherrschte Auffassungsweise des Islam, mit welcher dieser Religionsbegriff in seiner formalen Struktur übereinstimmt. Einer der tiefsten Beweggründe zur Prophetie Muhammeds war ja sein Schmerz über das Fehlen einer geoffenbarten Schrift unter seinen Stammesgenossen. Juden und Christen ist mitgeteilt worden, was Gott fordert. Wie aber werden seine Brüder in dem kommenden Gericht bestehen können? Mit der Offenbarung, dass der Gott der Bibel sich auch ihm mitgeteilt habe, begann Muhammed seine Verkündigung. In dieser wegen ihrer Verwandtschaft mit der Religionsauffassuug Hallewis den Darlegungen dieses Kapitels vorangesetzten ältesten Sure des Koran von dem Gott, der durch das Schreibrohr die Menschen belehrte, hat der Gedanke der Buchreligion in der religiösen Literatur seinen klassischen Ausdruck gefunden.[1]) Der heilige Krieg galt ursprünglich nur den Heiden unter den Ungläubigen, nicht aber den „Schriftbesitzern“. Die Hallewis Denken bestimmende Unterscheidung zwischen Religionen mit und ohne göttliche Urkunde hat als eine der ursprünglichsten und dauerndsten Vorstellungen die Theologie des Islam bis auf die Mutazila beherrscht.[2])

[1]) vgl. Noeldecke-Schwally, Geschichte des Quorans I, 2. Auflage 1909 und H. Hackmann, Religionen und heilige Schriften Berlin 1914.

[2]) Die Unterscheidung der geoffenbarten von einer natürlichen Religion, zu welcher der Mensch durch eigene Spekulation zu gelangen

Die starke Beziehung, welche eine solche Religionsauffassung auf das Judentum besitzt, ist deutlich erkennbar. Im Bewusstsein Hallewis ist die Disposition für die Aneignung dieses Religionsbegriffes in der Tatsache gegeben, dass das Judentum Beweisgrund und Stütze für die Bekenner aller Offenbarungsreligionen ist. (I 10 S. 33). Die inhaltliche Ausfüllung dieses formalen Religionscharakters ist ganz am Lehrsystem des Judentums genährt.

Theoretische und praktische Elemente konstituieren in ihrer Verbindung das Wesen der Frömmigkeit. Als die beiden Bestandteile der Religion werden wiederholt Lehren und Handlungen genannt.[1]) Es ist die gleiche Bestimmung von Ziel und Inhalt der Religion, die wir auch ausserhalb des Kusari in der Religionsphilosophie der Zeit finden. In demselben Sinne wie Hallewi die Verbindung mit Gott, so gibt Gabirol[2]) die Befreiung

---

befähigt und berechtigt ist, ist bei den Philosophen der Mutazila üblich. s. Schahrastani (Haarbrücker I S. 59, I S. 67, I S. 72, I S. 74); Heinrich Steiner, Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam. Leipzig 1865 S. 79. Schahrastani selbst hat die Unterscheidung zwischen Religionsbekennern in diesem Sinne und solchen, „welche ihrem eigenem Kopfe folgen" zur Einteilung seines Werkes benutzt. „Die richtige zwischen der Verneinung und Bejahung sich bewegende Einteilung ist, wie ich behaupte, dass das Menschengeschlecht von seiten der Lehrmeinungen in Religionsbekenner und solche, welche ihrem eigenen Kopfe folgen, einzuteilen ist (Haarbrücker I S. 33 u. II S. 1—3).

[1]) הכמות ומעשים werden zusammengefasst in dem Namen תורה (I 103 S. 74), der nicht allein nomen proprium, sondern terminus für Religion überhaupt ist, wie der Gebrauch von אנשי התורות für die Bekenner anderer Religionen (S. 78) und von תורה grade im Gegensatz zu תורת משה oder תורה אלהיית (S. 150) beweist. Andere Bezeichnungen für Religion sind נימוס (הנימוס האמתי S. 120 inbezug auf das Judentum, aber auch בעלי הנימוסים אחרים S. 77 die Bekenner anderer Religtonen) דת (S. 33) und vor allem אומה. Die hebräische Sprache kennt ebensowenig wie die arabische getrennte Ausdrücke für Religion und Volk. أُمَّة werden für beides gebraucht. s. More Nebuchim III ed. Scheyer S. 193 Anmerkung c. Ueber den Gebrauch von אמונה s. Kusari ed. Cassel S. 33 Anm. 5; in der Stelle I 4 scheint sich אמונה doch wohl auf das Christentum im ganzen zu beziehen. Vor voreiligen Schlüssen in dieser Hinsicht warnt Steinschneider, Jüdische Literatur § 15 S. 407 b.

[2]) מקור חיים I 2 כי הידיעה והמעשה יפדו הנפש ממאכר הטבע Munk, Mélanges

der Seele von den Fesseln der Natur als Zweck des religiösen Lebens an und nennt als Mittel die Erkenntnis und das Handeln.[1])

I S. 177 kommentiert „le but sublime l'atteint par la science ou la méditation et par la pratique ou les exercices pieux."

[1]) Zu Schlüssen über die Abhängigkeit Hallewis von Gabirol berechtigt diese Parallele nicht. Auch Schahrastani unterscheidet inbezug auf die Philosophie in derselben Weise. „Die Weisheit wird also in zwei Teile geteilt, einen theoretischen und einen praktischen . . . . Der praktische Teil befasst das Tun des Guten und der theoretische Teil das Wissen des Guten." (Haarbrücker II S. 79). Neuerdings ist die Abhängigkeit Hallewis von Gabirol von Neumark behauptet worden (Jehuda Halevi's Philosophy p. 16 flg.), während alle älteren Forscher skeptisch oder ablehnend sich verhielten. vgl. Munk, Mélanges p. 267/68. Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol S. 42 „Eine Einwirkung der Gabirol'schen Philosophie auf die im Kusari des Jehuda Halevi dargestellten Lehren lässt sich meines Erachtens nicht nachweisen." Indessen sind Neumarks Argumente für die Abhängigkeit Hallewis wenig überzeugend, zumal Goldziher über die Quellen des Kusari aus der arabischen Philosophie Aufschlüsse erbracht hat, welche Neumark nicht in den Kreis seiner Erwägungen einbezogen zu haben scheint. Der von Neumark so hohe Bedeutung beigelegten Uebereinstimmung Gabirols und Hallewis in der Form des Dialogs, der im Kusari nach dem Muster des Fons vitae verlauft, steht das Urteil Goldzihers gegenüber, der für die Form des Kusari arabische Vorbilder aufzeigt und von der Anlage des Dialoges meint „qui diffère essentiellement des Demandes et Reponses à travers lesquelles se poursuit l'exposé d' Ibn Gabirol dans le Fons Vitae. Là le disciple se contente d'entamer le sujet traité en posant une question; le maître et l'élève commencent par se mettre d'accord, secundum regulam probationis, sur le procédé à suivre pour poser la question. Le roi des Khazares, au contraire, contribue, en quelque sorte, par ses objections, à faire avancer l'exposè. Le modèle le plus direct de ce genre de composition me paraît avoir ètè le al-Kustâs almonstakim par Ghazâlî." (Revue des Etudes Juives 1905 p. 32/33). Die von Neumark beobachteten inneren Kriterien für die Beeinflussung Hallewis durch Gabirol erklären sich aus den im Kusari wie in der „Lebensquelle" enthaltenen auch von Goldziher (ibid. und Kultur der Gegenwart, Allgemeine Geschichte der Philosophie: Die islamische und die jüdische Philosophie S. 73) festgestellten neuplatonischen Elementen, dessen Forschungen somit durch Neumark bestätigt und erweitert sind. Im übrigen aber darf in s a c h l i c h e r Hinsicht zwischen Gabirols und Hallewis Werk der gewichtige Unterschied nicht übersehen werden, dass die „Lebensquelle" — wie auch die Schriften des jüdischen Philosophen Isaak b. Salomo Israëli aus dem zehnten Jahrhundert — keine Beziehung auf ein spezielles Bekenntnis besitzt, (was schon Abraham

Indessen deckt ein weiteres Eingehen auf die Glieder der den Religionsbegriff im Kusari bildenden Proportion Hallewis Wurzeln im jüdischen Erdreich auf.

Inbetreff der theoretischen Inhalte der Religion ist die Unterscheidung zwischen religiöser und philosophischer Gotteserkenntnis die wertvollste Einsicht der religionsphilosophischen Besinnung im Kusari. Die Bedeutung dieser Unterscheidung erhellt aus der Geschichte der jüdischen wie der modernen Religionsphilosophie. Unter den jüdischen Vorgängern Hallewis war es Saadia gewesen, der einen Gottesbegriff entwickelt hatte, dem zunächst alle ethische Betonung und religiöse Klangfarbe fehlte.[1]) Aehnlich ist in modernen religionsphilosophischen Spekulationen angesichts des naturwissenschaftlichen Weltbildes und der anti-anthropomorphen Metaphysik das Dasein Gottes häufig der fragliche Punkt, und es gilt als selbstverständlich, dass man Sinn und Ziel des Lebens, Rettung und Versöhnung

---

ibn Daud als Mangel empfunden „Emunah ramah" Einleitung S. 2 Text, Uebersetzung S. 3 (ולא ייחד בו האומה לבד אבל הוא בענין ישתתפו בו כל מיני האנשים) während der Kusari grade den einzigartigen Wert der jüdischen Religion dartun will. Vgl. Ueber die inneren Beziehungen Hallewis zu Gabirol S. 69 Anm. 1.

[1]) Wenn auch Saadia nicht das Verständnis für die Empfindungsweise des frommen Gemütes fehlt (s. Emunot we Deot II gegen Ende), so soll doch bei Feststellung des Gottesbegriffs vor allem das Urteil der menschlichen Vernunft den Ausschlag geben. Die Ueberzeugung von der Unumstösslichkeit des auf dem Wege der Spekulation gewonnenen Gottesbegriffs steht ihm so fest, dass alle der spekulativen Auffassung der Schrift widerstreitenden Aussagen zugunsten derselben umzudeuten sind (II p. 52 ed. Fischel וכלל אומר כל מה שימצא בכתבים וכ־ברינו אנחנו המיחדים מלשון בכפור בוראינו ומעשיו והולך על מה שמייחד העיון האמיתי בלי ספק שהוא דרך העברה מהלשון. Uebersetzung s. Fürst, S. 144.) Infolge dessen urteilt Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters I, S. 164: „Saadias Beweis für das Dasein Gottes ist rein kosmologisch, es fehlt hier die ethische Note, die uns von altersher aus allen Aeusserungen des jüdischen Denkens und Fühlens über das höchste Wesen so vertraut ist. Erst im Beweise für die Einheit, im Attributenproblem, stellt sich diese Note wieder ein. Und auch sonst fehlt bei Saadia jene undefinierbare ethische Begeisterung, welche bei Maimuni, zum Beispiel, sogar aus seinem Gesetzeskodex uns entgegenweht."

gefunden hat, sobald man nur jenes Daseins Gottes gewiss wäre. Grade umgekehrt ist es im Kusari. Seinem Verfasser steht die Erkenntnis Gottes als der letzten geistigen Weltursache ausser Zweifel. Auch den Philosophen kann der Gottesgedanke nicht fremd bleiben; „denn der Verstand lehrt, dass die Welt einen Herrscher und Regierer habe.“ (IV 15 S. 331)[1]). Wie im Kalam eine scharfe Opposition gegen die Lehren der Philosophen zu beobachten ist[2]), so lehnt Hallewi die bei Philosophen heimischen Definitionen Gottes als Ausgangspunkte bei der Gestaltung der Vorstellungen vom höchsten Wesen ab. Was ihm fraglich ist, das ist die Anwendung der göttlichen Absichten auf die eigene Person. Wie mager und schemenhaft muten Hallewi, der die Glut und Intensität des religiösen Gottesverhältnisses in sich selbst erfahren hat, die Gottesbegriffe der philosophischen Systeme an! Ihm soll das höchste Wesen nicht bloss ein Gegenstand metaphysicher Vertiefung und physikalischer Erklärung, sondern vor allem ethischer Anschauung und religiöser Beziehung sein. Das als metaphysisches Urprinzip der Bewegung gefasste sich selbst denkende Wesen, dessen Wirkungen sich nur in der ewigen Unabänderlichkeit der Naturgesetze kundgeben, steht den einzelnen Ereignissen der Welt fern. Erhaben über die Einzelwesen tut es weder Gutes noch Böses, kennt nicht Gesinnungen und Taten der Menschen, hört nicht ihre Gebete. Mag auch kein Mensch von Einsicht diesen Gott leugnen können, so ist doch Unkenntnis seiner von nicht erheblicherer

---

[1]) Im Gegensatz zu der aus der Betrachtung von Gottes eigenem Wesen gewonnenen religiösen Gotteserkenntnis, welche das Tetragramm ausdrückt, heisst die relative, durch Rückschlüsse aus dem Gegebenen der Welt entstehende spekulative Gotteserkenntnis „Elohim“, welcher Name „die Bezeichnung ist für den Besitzer und Richter eines Gegenstandes; und zwar des Weltalls, wenn ich ihn Besitzer der ganzen Welt nenne“ (IV, 1. Anfang). Zur Korrektur des Textes bei Ibn Tibbon und Cassel nach dem Arabischen s. Bacher, Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen S. 119, Note 3. „Elohim“ ist eine notwendige rationale Erkenntnis „Was mit dem Namen Elohim bezeichnet ist, wird kein Mensch von Einsicht leugnen“ (IV, 15. S. 330). Ueber die Namen Gottes im Kusari s. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 155 ff.

[2]) s. Goldziher, Die islamische und die jüdische Philosophie S. 49.

Tragweite als Unkenntnis von der Flächengestalt der Erde oder eines sonstigen wissenswerten Gegenstandes (IV 13 S. 326; IV 15 Schluss). Der nur den Wert einer naturwissenschaftlichen Erkenntnis besitzende Gott der Philosophen vermag der ein Gottesverhältnis suchenden Sehnsucht des religiösen Gemütes keine Zuflucht zu gewähren. Religiöse Bedeutung erhält die Gottesvorstellung erst, wenn der Mensch sich und alles, was ihm lieb ist, in den Ratschluss Gottes einzubeziehen vermag. (II 54 S. 156.) Allein das Bewusstsein von der durchgängigen Beziehung zwischen Mensch und Gott erzeugt die über den blossen Erkenntnistrieb hinausgehende glutvolle Liebe und freudige Opferwilligkeit, welche das fromme Bewusstsein vor der bloss auf den Erwerb von Wissen gerichteten Spekulation auszeichnen. Darin eben liegt der Unterschied zwischen dem Gotte Abrahams und dem Gotte des Aristoteles, „dass sich nach dem Ewigen die Gemüter durch Gefühl und Anschauung sehnen, aber zu dem Gotte der Philosophen führt nur die Forschung hin. Während das religiöse Gefühl den Menschen, welcher zu ihm gelangt ist, zur Hingabe für seine Liebe und zum Tode für sie treibt, stellt die Forschung die Verehrung Gottes nur solange als Pflicht hin als sie nicht schadet und keinen Schmerz verursacht“ (IV 16 S. 332). Das Wissen vom Walten einer Vorsehung im Geschicke der Völker und der Menschen charakterisiert den religiösen Gottesglauben und unterscheidet den theoretischen Inhalt der Religion von aller Philosophie (IV 13/14 S. 325).

So deutlich aber nun auch die Glaubenslehren von der Spekulation abgegrenzt werden, so stehen doch keineswegs die theoretischen Bestandteile der Religion im Vordergrunde von Hallewis religiösem Bewusstsein. Ueberall, wo er von positiven Religionen spricht, fällt die Beobachtung auf, dass seine Ausdrucksweise vor allem auf die Gott wohlgefälligen H a n d l u n g e n sich bezieht. Wohl fragt der König den Vertreter des Christentums „nach seiner Lehre und seinem Tun“; doch er spricht von Christentum und Islam als von „den beiden Handlungsweisen“ (I 4 S. 2). Freilich darf man auch hier wieder an die sich auf den ganzen Kreis des Lebens ausdehnenden Pflichten des islamitischen Gesetzes (Fiḳh) erinnnern, deren Verbindlichkeit eine

vom Begriff Muslim untrennbare Vorstellung ist. Doch weit näher liegt die Vermittlung dieser Eigenart durch den Charakter des Judentums. Weil die Annahme der jüdischen Grundsätze zu bestimmten Handlungen verpflichtet, wird Hallewi der persönlich so naheliegende Charakter der Religion zum Typus des religiösen Verhaltens überhaupt, obgleich er sehr wohl die grosse Rolle kennt, die ausserhalb des Judentum der Glaube spielt. (I 110 S. 78.)

Diesen Sachverhalt sich deutlich zu machen, ist besonders nötig, um die Instanzen zu erkennen, gegen welche das „Buch des Beweises und der Argumentation zur Verteidigung der geschmähten Religion" sich richtet. Entsprechend den beiden Seiten der Religion führt der Kusari einen Kampf gegen zwei Fronten. Einmal gilt es, die theoretischen Ueberzeugungen des Judentums gegen die Dogmen und Ueberlieferungen im Christentum und Islam sicherzustellen und ihr Verhältnis zu den Lehren der Philosophen so zu klären, dass gegenüber deren Angriffen der Standpunkt des Glaubens unangreifbar ist. Andererseits aber gilt es, entgegen allen Versuchen inmitten des Judentums nach individuellem Belieben die Gesetze der Tradition zu gestalten, die Befestigung der Ueberzeugung, dass nur durch peinlichste Beobachtung der durch das göttliche Gesetz vorgeschriebenen Umstände die wahre gottgefällige Handlung zustandekommt. Die ganze Stosskraft der Argumente ist in diese Richtung gelegt. Es ist Hallewis vornehmstes Bestreben, das jüdische Lebenssystem der Antastung durch das Meinen und Denken des einzelnen Juden zu entrücken. Die Erhaltung des Judentums in den feststehenden Formen der Ueberlieferung ist sein Ziel; in der Befestigung des auf Grundlage der autoritativen Tradition sich aufbauenden Lebens findet er den Antrieb zu seinen philosophischen Bestrebungen. Was er abwehren will, ist die Erschütterung, welche die Einheitlichkeit der jüdischen Religionsübung durch die Sekten, „die von der Gesamtheit Israels abweichen", bedroht.

In der Geschichte des Judentums besteht die Tatsache dass sich in ihm nur sehr wenige Sekten ausgebildet haben[1]).

[1]) Schahrastani (Haarbrücker I S. 259) zählt einmal siebzig Sekten zwar im Judentum auf. Nach Geiger stammt diese fabelhafte Ansicht

Wenn wir Hallewis leidenschaftliches Interesse an der Abweisung aller Willkür in der Regelung des Verkehrs zwischen Mensch und Gott deuten wollen, werden wir an die Stellung der Karäer zum Judentum denken. In der Tat nimmt die Polemik gegen sie, deren Vorhandensein uns in der Heimat Hallewis bezeugt ist[1]), einen weit grösseren Raum ein, als man ursprünglich anzunehmen bereit ist. Erfahren wir doch aus dem Kusari, dass die Karäer selbst sich mit den Mutakallimun identifizieren und der Anschauung der theologischen Freidenker im Islam folgen, gegen welche der Verfasser sich wendet (V 15 S. 406)[2]). Aber die die Einheit des Judentums zersetzenden Karäer wurden in ihrer destruktiven Tendenz noch durch mannigfache andere die damalige Judenheit erfüllende Strömungen unterstüzt. Es hängt diese Fülle von religiösen Richtungen mit dem schon hervorgehobenen religiösen Synkretismus zusammen[3]). Wie die Denker das achtzehnten Jahrhunderts, bemerkend dass das Christentum nur eine von vielen ganz ähnlichen Religionsformen sei, zum Begriff einer allen zugrundeliegenden reinen und natürlichen Re-

---

unter den Muhammedanern aus der Angabe der Rabbinen über die 70 Völkerschaften der Welt. Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 1836 S. 93 flg. Vgl. ferner Steinschneider in ZDMG IV S. 155, besonders von S. 157 ab „Die kanonische Zahl der muhammedanischen Sekten und die Symbolik der Zahl 70—73". Ueber die von Schahrastani aufgezählten jüdischen Sekten, welche auch die arabischen Schriftsteller Mas'udi und Makrisi erwähnen, handelt Fürst, Geschichte des Karäertums 1862 I S. 29 flg. und vor allem Grätz, Geschichte der Juden V S. 508 Note 18 1909. — Die einleitenden Worte des Kusari (S. 21) erwähnen „die Sekten, die von der Gesamtheit Israels abweichen".

[1]) Ueber die Verbreitung der Karäer im elften Jahrhundert besitzen wir ein interessantes Zeugnis des Spaniers ibn Hazm's, welches Schreiner, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1885 S. 140 mitgeteilt hat „... die Sekte ist in Iratz, in Egypten, in Syrien, in Andalusien, dagegen in Toledo und Talavera zu finden."

[2]) Ebenso sagt Maimnides, More I Cap. 71 S. 283 אמנם זה המעט מזער שתמצאהו מדברי עניין הייחוד, ומה שנתגלה מזה העניין לקצת הגאונים, ואצל הקראים, הם עניינים לקחום מן המדברים מן הישמעלים; vgl. Munk, Mélanges S. 472: „L'exemple des Motécallemin arabes exerça, sans aucun doute, une grande influence sur les docteurs karaïtes, qui, par leurs doctrines et leur position de schismatiques, avaient beaucoup d'analoguie avec le secte musulmane des Motazales, fondateurs de la science du calam."

[3]) vgl. auch De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam S. 49.

ligion kamen, so hat auch in den muhammedanischen Ländern die Vergleichung der drei Offenbarungsreligionen unter dem Einfluss der philosophischen Betrachtung zur Konstruktion einer natürlichen, die Gegensätze versöhnenden Religion geführt, welche sich auf dem den verschiedenen Bekenntnissen gemeinsamen Gottesgedanken und auf den moralischen Wahrheiten aufbaute. Bei dem engen Zusammenleben hatte die Achtung vor dem sittlichen Leben und den Tugenden der Anhänger anderer Bekenntnisse eine allgemeine religiöse Toleranz hervorgebracht, welche den besondern Forderungen der Offenbarungslehren als etwas zur Vernunftreligion eigentlich nur Hinzugekommenem und darum keine Gültigkeit Besitzendem mit Gleichgiltigkeit gegenüberstand.

Die schon von Saadia eingehend behandelte Frage nach der Möglickeit einer Abrogation oder Widerrufung göttlicher Offenbarungen legt die Vermutung nahe, dass auch in jüdischen Kreisen, die vom Zweifel an die Eigentümlichkeiten ihres Glaubens erfasst waren, das Verlangen nach einer Naturreligion sich regte. Die auf Kräftigung der jüdischen Religionsübung gerichtete Absicht des Kusari muss die Vermutung zur Gewissheit erheben. Ueber die inneren Verhältnisse der Juden in der Heimat Hallewis sind wir nun durch Schreiners Forschungen zur muhammedanischen Religionsgeschichte unterrichtet, durch die die Aeusserungen jüdischer Religionsphilosophen erst in das rechte Licht gesetzt werden. Schon in den Anfängen der arabischen Apologetik werden Juden als Anhänger aller Richtungen des religiösen Skeptizismus genannt[1]). Aus dem Anfang des elften Jahrhnderts haben wir in den Schriften des in Cordova geborenen unter dem Namen Ibn Hazm berühmt gewordenen Abu Muhammed Ali b. Ahmed (994—1064) die erste Mitteilung über Juden, welche die Möglichkeit der Abrogation zugaben[2]). Ihre Identifizierung mit den Karäern dürfen wir nicht ohne weiteres vollziehen. Das Beispiel Abraham ibn Dauds in späterer Zeit, der uns als erbitterter Gegner der Karäer bekannt ist[3]), aber in seiner inbezug auf diese Frage schwankenden Haltung die

---

[1]) Schreiner in ZDMG. XLII S. 617.

[2]) ibid. S. 612.

[3]) Sefer hakabbala in Neubauer Mediaeval Jewish Chronicles I p. 81.

Möglichkeit der Abrogation des Gesetzes nicht verneint[1]), nötigt zu einem zurückhaltenden Urteil. Zugleich zeigt der ganz auf dem Boden der Ueberlieferung stehende Verfasser des „Emunah ramah", der gerade hinsichtlich der talmudischen Gebote mit seiner Entscheidung zurückhält, wie weit zur Zeit Hallewis bis in die der Tradition getreuen Kreise der spanischen Juden der Zweifel an der ewigen Giltigkeit der religiösen Observanzen gedrungen war. „Der Verkehr zwischen den Anhängern der verschiedenen Religionen hatte die Hervorhebung des sittlichen Moments zur Folge. Lessing liess seinen Nathan in Palästina zur Zeit der Kreuzzüge leben, da der Kampf der Religionen so viele Leiden verhängt hat, und so lässt er ihn im Namen der nüchternen Denker das Gleichnis von den drei Ringen erzählen. Zwei Jahrhunderte früher hat es in Spanien unter ähnlichen Verhältnissen Juden gegeben, die sich mit demselben Gedanken herumgetragen haben"[2]). Auch aus dem christlichen Abendlande haben wir ein Zeugnis des Wilhelm v. Auvergne (gest. 1249 in Paris) über die Gesetzesuntreue der Juden in den muhammedanischen Ländern, dass dort „unter denen, welche sich mit der Philosophie beschäftigen, es nur wenige wahre Juden gibt"[3]).

Gegenüber der durch die religiöse Aufklärung überall wachgerufenen Indifferenz in der religiösen Praxis verficht Hallewi die Notwedigkeit der frommen Betätigung, wie das jüdische Ritual sie fordert. Die Sicherstellung der theoretischen Inhalte der Religion gegen die Einwände der Forschung ist das Problem der allgemeinen Religionsphilosophie. Auch der Kusari will die Haltbarkeit der jüdischen Glaubenslehren vom Walten der göttlichen Vorsehung, von der Schöpfung der Welt, vom Auszug aus Aegyten und dem Wirken der Prophetie trotz der Einwände der Philosophen dartun. Doch die immer wiederkehrende Zurückweisung der Spekulation bezieht sich nicht so

[1]) Emunah ramah S. 75 flg.; Uebersetzung S. 94 flg.; s. auch Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud in der Monatschrift 1878 S. 468; besonders S. 469 Note 4: „Auffallend ist, dass A. b. D. sich über die Verbindlichkeit des Traditionsgesetzes d. i. der talmudischen Satzungen, die doch im jüdischen Leben einen so grossen Raum einnehmen, gar nicht äussert."

[2]) Schreiner in ZDMG. XLII S. 618.

[3]) De legibus cap. I pag 24 col. 2.

sehr auf den durch die Philosophie gefährdeten Lehrinhalt der Religion[1]). Vielmehr findet der Kusari seinen eigentlichen Gegenstand an dem aus der speziellen Gestaltung des Judentums erwachsenen Problem, die praktische Religionsübung unabhängig zu machen von den Bedenken derer, welche die Irrelevanz in Zweck und Ausführung dieser Uebungen behaupten. In den wissenschaftlichen Untersuchungen des Kusari ist häufig der Anschein erweckt worden, als ob Hallewi vor allem die Abgrenzung von Glauben und Wissen am Herzen liege. Tatsächlich wird dieses Verhältnis erst im letzten Abschnitte behandelt; während es im übrigen Werke nur sporadisch auftaucht. Die Hauptabsicht des Verfassers bleibt die Erfüllung der praktischen Bestandteile des jüdischen Religionssystems[2]).

Im Sinne der über die Formen der Frömmigkeit gering denkenden Kreise ist die Frage zu erklären, ob die Zugehörig-

[1]) Wer Kaufmanns „Attributenlehre" als Schlüssel zum Kusari benützt, kann leicht von der Lage der Probleme irrige Vorstellungen erhalten. In den Belegstellen stehen die Abweisungen der Angriffe auf die theoretischen und praktischen Inhalte der Religion als gleichbedeutend neben einander und ihr gemeinsamer Widerpart ist das philosophische Denken. Wie irreführend wirkt unter Hinweis auf unsere oben folgenden Zitate die religionsphilosophische Charakteristik Hallewis auf S. 121-122: „Seine Gereiztheit gegen die Anmasslichkeit der Spekulation, die allein Wahrheit finden und begründen zu können meint, klingt auch in der Zusammenstellung hindurch, in der wir die Ausdrücke: Schlüsseziehen, Vernünftelei und Klügelei an den verschiedensten Stellen bei ihm nebeneinander antreffen. Die Religion sieht bei ihm nicht mehr bittflehend zur erhabenen Philosophie empor, sie schaut vielmehr mit mitleidigem Bedauern auf die Philosophen herab . . . . Die Denker haben die Wahrheit nicht gefunden, und Jehuda Halewi wagt gegen das Haupt der Philosophen, den im Mittelalter abgöttlich verehrten, göttlich genannten Aristoteles das kühne Wort, dass auch dieser in seiner Wissenschaft kein Vertrauen verdiene."

[2]) Der Nachdruck, mit dem Hallewi die Bedeutung und den Wert des praktischen Tuns hervorhebt, ist ebenso spezifisch jüdisch wie die konsequente Durchführung des Gedankens, dass allein durch die gottgefällige, gottbefohlene Handlung die Seele dem Ziele der Vollkommenheit entgegengeführt wird. In dem der sittlichen Tugend zugestandenen Primat unterscheidet sich Hallewi wie auch Saadia von der Mehrzahl der späteren jüdischen Religionsphilosophen, namentlich auch von Maimonides, welche, von Aristoteles beeinflusst, die dianoëtischen Tugenden gegenüber den ethischen in den Vordergrund rücken.

keit zum Judentum unter Vernachlässigung der Zeremonien sich in der Betätigung der der Vernunft entspringenden ethischen Pflichten erschöpfen könne. Hallewi erklärt es für unmöglich, dass ein Israelit bloss sich der Uebung der Gerechtigkeit und der Liebeswerke befleissige, dagegen aber Beschneidung, Sabbat, Pessachgesetze vernachlässige" (II 48 S. 149). Die prophetischen Stellen der Bibel, welche als Forderungen des göttlichen Willens nur solche Opfer verlangen, wie sie der Mensch im sittlichen Tun seinem Nebenmenschen bringt, werden aus besonderen Zeitumständen erklärt, welche die Propheten zu einer Einschränkung der göttlichen Gebote nötigten.[1]) Gerade im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit eines nur aus Vernunftvorschriften bestehenden Judentums werden alle Formen der Spekulation abgewiesen (II 50 S. 150). Das beweist wieder, dass die Gereiztheit, mit welcher von der Forschung und dem Klügeln aus eigener Vernuft gesprochen wird, nicht durch die Methode der Wissenschaft verursacht ist. Nur bei der religiösen Praxis ist das selbständige Denken geringzuschätzen, und darf allein die auf göttlichem Grunde beruhende Ueberlieferung die Richtschnur bilden. Die Gefährdung des jüdischen Lebens von Seiten der Freigeister und vor allem der Karäer soll die Herabsetzung der Spekulation verhüten[2]). Da niemals zwei Menschen dieselbe

[1]) Besonders Jeremia 7, 12, welche Worte in neuerer Zeit zum Ausgangspunkt der modernen Kritik (s. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels 1899 S. 3 u. S. 58-59) geworden sind, deren Unstimmigkeit zu der Gesetzgebung des Pentateuch aber schon die jüdischen Religionsphilosophen erkannt haben. Lehrreich ist der Vergleich mit dem den Zeremonialgesetzen im Verhältnis zu den religiösen Lehren und sittlichen Geboten der Tora nur eine untergeordnete Stellung zuerkennenden Abraham ibn Daud, der auf diese bekannten Bibelstellen (wie ferner 1. Sam. 15, 22, Psl. 50, 8, Jes. 1, 11. 63, 3), in denen namentlich den Opfern im Vergleich mit den Sittengesetzen ein geringer Wert beigelegt wird, zur Bekräftigung seiner Anschauung hinweist, dass die religiösen Formen nicht das Wesen des Judentums bilden (Emunah ramah S. 102, Uebersetzung S. 131; Bachja über diese Bibelstellen s. Anmerkung S. 26).

[2]) Die Kardinal'sche Uebersetzung hat tatsächlich neben den Philosophen und den Vertretern der fremden Religionen die Karäer als die Sekten, gegen welche das Buch sich richtet, (s. S. 21 Note 3). Diese Stelle ist im arabischen Original nicht mehr vorhanden. S. H. Hirschfeld, Das Buch Al-Chazari Einleitung S. XXXVII.

Denkrichtung haben, würde anstelle der Geschlossenheit des jüdischen Lebens — wie bei den Philosophen — Anarchie treten, wenn ein jeder nach eigenem Gutdünken seine Frömmigkeit gestalten wollte (I 13 S. 35; III 49 S. 209; V 14 S. 405). Dass besonders die die Tradition antastenden Karäer die Klügler sind, welche in der Gegenwart den Unwillen Hallewis wachrufen, wird deutlich in dem historischen Ueberblick des Kusari ausgedrückt, wo es von den Karäern heisst „sie verwarfen das mündliche Gesetz und klügelten, wie du sie noch heute tun siehst" (III 23 S. 284). Auch in der speziellen Polemik gegen die Karäer wendet sich der Dialog gegen sie mit den Worten „das kommt eben von jener Klügelei und Spekulation her, von der ich gesprochen" (III 37 S. 247). Inbezug auf die Vorschrift des Deuteronomiums (XIII 1) nichts dem Gesetze hinzuzufügen oder hinwegzunehmen, heisst es, dass es für die Massen gesagt sei, damit sie nicht aus ihrem eigenen Verstande neues ersinnen, nach ihrer Meinung klügeln und sich nach Spekulation Gesetze bilden, wie es die Karäer tun (III 41 S. 258). Immer bleibt es das praktische religiöse Interesse, welches sich gegen die Spekulation richtet. Die aus religionsgesetzlichen Voraussetzungen folgerichtig abgeleitete Bestimmung des jüdischen Rituals, dass ein dem Verenden nahes Tier durch die Schlachtung zum Genuss gestattet wird, während ein mit tötlicher Verletzung behaftetes, aber noch gesundes Tier stets verboten bleibt, würden „Spekulation und Klügelei" gerade umgekehrt entscheiden (III 49 S. 268)[1]).

Zum Konflikt mit der Philosophie sind bei einer vorwiegend auf praktische Betätigung hinzielenden Religionsauffassung wenig Reibungsflächen vorhanden. Den ganzen Komplex der dem moralischen und religiösen Bewusstsein in seinem Verhalten aufgegebenen Gebote sondert Hallewi in drei Teile, die sich in zwei Gruppen zusammenfassen. An erster Stelle stehen die in der Vernunft des Menschen selbst begründeten Lehrsätze der rationalen Theologie und die aus dem Zusammenleben der Menschen nach und nach herausgestalteten Gesetze; diese in der

[1]) In demselben Sinne werden die Ausdrücke gebraucht I 99 S. 72 I 79 S. 52 III 26 S. 128 flg.

Natur und in der Zeit ihren Grund habenden gesellschaftlichen und Vernunftgesetze gehören, obgleich die zu ihrer Uebung heilsamen Ausführungsbestimmungen nur aus der Offenbarung zu erschliessen sind, zu „den bekannten“ (הידועים), insofern ihr Sinn und ihre Bedeutung unserm Verstande einleuchtet. Zu den aus der Vernunft hervorgegangenen Bestandteilen der Religion gehören als „die hinzugefügten“ (הנוספים) die durch die Offenbarung gegebenen göttlichen Gebote[1]). Den Widerspruch der Philosophie haben die eigentlich religiösen Vorschriften darum nicht zu fürchten, weil sie von der Vernunft ebensowenig gefordert wie abgewiesen werden (II, 48 S. 149). Die für die Inhalte der Religion vollzogene Grundlegung im Kusari, welche die Möglichkeiten des Zusammenstosses mit der Spekulation methodisch zu einem grossen Teil ausschaltet, macht die Annahme einer vor allem gegen die Philosophie gerichtete Tendenz des Werkes unwahrscheinlich. Ist es doch immer die peinliche Beobachtung der dem menschlichen Gutdünken nicht unterworfenen frommen Handlungen, auf welche Hallewi dringt. Wie ihre Kenntnis nur durch göttliche Belehrung vermittelt ist, so ist auch ihre Befolgung, wenn anders sie in echter Weise wirksam sein soll, nur durch eine sich blind an die Ueberlieferung anschliessende Tätigkeit möglich. Wer im religiösen Leben mit selbsterdachten Mitteln die Verbindung mit Gott sucht, kann weder Frömmigkeit noch Sittlichkeit entfalten. Selbst wo im Zusammenhang mit der Kritik des aristotelischen Naturbegriffs von Glauben und Unglauben gesprochen wird, steht der praktische Charakter der Religion in Frage (I, 77). Der Punkt, an dem Glaube und Unglaube sich entscheidend von einander trennen, ist für Hallewi eben die Ueberzeugung, dass es einen Bezirk bestimmter Hand-

[1]) Die Unterscheidung dieser zwei Klassen ist von Saadia (Emunot we Deot III 58) in die jüdische Philosophie eingeführt worden; sie findet sich bei Bachja, Chobot ed. Fürstenthal 9b und 88a, bei Abraham ibn Daud, Emunah ramah S. 75, Uebersetzung S. 94. Ueber den mutazilitischen Ursprung dieser Klassifikation und die Einteilung der Gebote in der muhammedanischen Dogmatik s. Guttmann, Religionsphilosophie des Saadja S. 135 Note 2 und Monatschrift 1878 S. 466 Note 1; ferner Schreiner in ZDMG XLII S. 635 Note 3; auch „Zur Geschichte des As'aritenthums S. 21. Zum ganzen vgl. Zunz, Gesammelte Schriften II S. 192 flg. über Einteilung der Gesetze.

lungsweisen gibt, die der menschlichen Relativität enthoben sind. Im Zugestehen eines Spielraums an die menschliche Gestaltungsfähigkeit wurzelt der Unglaube, in deren völligen Ausschluss der Glaube.

Dass sich aber in der immer wiederkehrenden Abweisung von Spekulation und Forschung auch nicht einmal eine Verstimmtheit über die theoretische Philosophie versteckt, lehrt ein weiteres Besinnen auf die wissenschaftlichen Grundanschauungen Hallewis [1]). Zunächst erscheint die ganze mechanische und dinghafte Auffassung von dem Vollzug und der Wirkung der religiösen Handlung als ein so merkwürdiges Vorkommnis, dass seine Legitimation durch Einstellung in einen weiteren Kreis verwandter Phänomene überhaupt nicht gewonnen werden kann. Dennoch versucht der Verfasser mehrmals das Verständnis für die Eigenart der religiösen Handlungen durch einen Vergleich mit den Naturbildungen seinem Leser zu vermitteln. Wie eine noch so geringe Veränderung im Aufbau eines Organismus die Zerstörung des Lebens nach sich ziehen oder die Lebensfähigkeit schwächen kann, so gefährdet auch die geringfügigste Veränderung der religiösen Handlung ihre wirksame Entfaltung (I 99 S. 71, III 53 S. 274). Diese Parallele ist mehr als ein blosser Vergleich. Die gemeinsame Grundlage ist die Lehre des Aristoteles über Materie und Form [2]). In jedem Dinge der Erscheinungswelt liegt geformter Stoff vor. Die Materie besitzt die Anlage zur Aufnahme bestimmter Formen. Diese Formen von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzuführen steht allein bei Gott: die Materie nimmt die Form des Menschen an, „aber die Form kommt von dem allweisen Former". Weil der Zu-

---

[1]) Die Erkenntnis der philosophischen Grundlagen des Kusari verdanken wir der eindringenden Analyse Neumarks, dem unsere Darstellung folgt. s. Neumark, Jehuda Hallevi's Philosophy p. 36flg.

[2]) Sachlich hat diese Beziehung schon Cassel in seinem Kommentar vor Neumark gefühlt so erklärt er z. B. S. 148 Note 1 „dem Verfasser erscheint vielmehr der äussere Gottesdienst nur insofern nicht geradezu als Selbstzweck; als durch Ausübung dieser Gebote vermittelst eines uns unbekannten Zusammenhanges, Israel auf die Stufe des Gottesvolkes erhoben und zur Annäherung an Gott geführt wurde." Dieser „unbekannte Zusammenhang" ist eben die Verbindung zwischen Materie und Form.

sammenhang von Materie und Form für den Sterblichen unbegreiflich ist, vermag er nicht aus Naturstoffen ein lebendes Wesen zu bilden. Auf das Reich des menschlichen Handelns übertragen setzt sich dieser Gedankengang in die Sphäre des Religiösen fort. Der Stoff besitzt auch die Fähigkeit zur Annahme göttlicher Spuren. Soll die religiöse Betätigung den Menschen nicht nur fiktiv, sondern objektiv in Verbindung mit Gott setzen, so muss er das Göttliche aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen; denn wie jede Naturform das Resultat der in dem Stoffe angelegten Disposition ist, so steht das die Verbindung mit Gott Bewirkende der religiösen Form in einer bestimmten Korrelation mit der werkmässigen Begehung Aber infolge des Mangels an Einsicht in diesen notwendigen Zusammenhang vermögen wir mit selbsterdachten Mitteln das Göttliche ebensowenig wie eine der Naturformen zu realisieren. Mit Hilfe des Schemas von Materie und Form hat Hallewi sich die religiöse Handlung und ihren Erfolg durchsichtig gemacht. Wir kennen eben nicht die Verrichtungen, um der Materie die göttlichen Merkmale aufzuprägen. Wie sollten auch in des Menschen Macht die Mittel stehen, „welche geeignet sind, jene göttlichen Spuren in sich aufzunehmen" (I, 79). Das gilt auch für die aus der moralischen Gesinnung fliessenden Tugenden, die zu ihrer Uebung eben darum der geoffenbarten Erkenntnis bedürfen, weil sie durch ein Uebermass oder durch andere Verkehrtheiten in ihr Gegenteil übergehen können.

Durch Eingliederung der religiösen Handlungen in die Kategorien eines wissenschaftlichen Weltbildes gelingt es Hallewi, die frommen Uebungen der ihnen von seiner Grundansicht eigentlich zudiktierten Aeusserlichkeit zu entkleiden[1]). „Die religiösen Handlungen gleichen insofern den Naturbildungen, als man ihre innere Tätigkeit nicht kennt und sie für zwecklos

[1]) Die Notwendigkeit der Innerlichkeit bei der religiösen Uebung hat bekanntlich der etwa gleichzeitige Bachja in den „Herzenspflichten" verfochten. Mit dem Bedenken des Chazarenkönigs „deine Gesinnung ist Gott wohlgefällig, nicht aber deine Taten" vgl. man Chobot, Einleitung S. 19b והתבונן לי כי כל שרשי המעשים שמתכוונים בהם לשמו יתברך הם מיוסדים על בר הלב וזך המצפון ואם יארע על הכוונה הפסד לא יהיו המעשים מקובלים ואם ירבו ויתמידו In diesem Zusammenhang zitiert Bachja die S. 22 Anmerkung 1 erwähnten Bibelstellen.

hält, bis man die Wirkung sieht, ihren Lenker und Beweger preist und ihm allein Allmacht zuerkennt“ (III 53 S. 275). Wenn auch Sinn und Bedeutung der religiösen Pflichtgebote dem Gläubigen unklar sind, so waltet bei ihrer Uebung für ihn doch die Voraussetzung, dass Religion stets nur als ein Akt Gottes wirksam sein kann. Die rationale Indifferenz erwächst aus der Sache selbst, und darum vermag die mechanische Wirkung keineswegs auf die Innerlichkeit bei der frommen Uebung zu verzichten. „Die beiden Grundbedingungen der Religion sind: erstens, dass sie von Gott ist, und zweitens dass sie vom Volk mit gläubigem Herzen aufgenommen wird“ (III 23 S. 233). Ja es darf auch nicht übersehen werden, dass diese Religionsauffassung ein für die Frömmigkeit typisches Verhalten aufweist. Es gehört nun einmal zur Attitude des religiösen Bewusstseins, dass das fromme Empfinden Welt und Leben hinnimmt als Auswirkungen einer höheren Weisheit, die dem menschlichen Erkennen immer einen unerklärbaren Rest bietet. In der Deutung, die Hallewi dem jüdischen Religionssystem gibt, hat sich dieser Grundzug im Verhalten des religiösen Ich zur Welt gleichsam auf die Eigenbewegung der Frömmigkeit selbst übertragen. Die religiösen Uebungen sind selbst Ausdrucksformen göttlicher Einsicht in die Gestaltungsbedingungen der Wirklichkeit Hat man einmal die religiöse Stellungnahme auf die Offenbarung festgelegt, so ist dies ein überaus origineller Ausweg, dem Bedürfnis nach persönlicher Einsicht hinterher noch einen Spielraum zu gewähren.

Für unsere Behauptung von der überwiegend praktisch charakterisierten Religionsauffassung Hallewis erwächst aus dieser — in einem anderen Zusammenhang erst eingehend auszuführenden — Tatsachenreihe eine weitere Bestätigung. So wenig ist die Gegnerschaft gegen die Philosophie das Hauptinteresse des Kusari, dass die Abweisung der Forschung und Klügelei, die sich recht verstanden auf die Ausgestaltung der Formen des religiösen Lebens beziehen, durch einen Unterbau gestützt wird, der mit den Mitteln aristotelischer Kategorien aufgeführt ist. Die philosophische Substruktion zur Begründung des jüdischen Lebenssystems dient vornehmlich — wenn auch ihre Bedeutung

nach anderer Richtung uns noch beschäftigen wird — dem Schutze des Judentums vor Angriffen, die aus der Stellung zum Religionsgesetz entstehen. Es ist die von den Karäern und dem religiösen Synkretismus des arabischen Spaniens ausgehende Erschütterung der einheitlichen Religionsübung im Judentum, welche Hallewi bannen will[1]).

Die zeitlichen Grundlagen des Problems der Offenbarung umfassen die ganze biblische Zeit bis zum vierzigsten Jahre des zweiten Tempels, nach dessen Erbauung die Prophetie aufhörte (III 39 S. 256, III 65 S. 279). Die Offenbarung ist eine Tatsächlichkeit, die wir nicht leugnen können. Weil die Philosophen nicht im Besitze von Offenbarungen sind, meint der König, dass das Göttliche doch noch ein anderes Geheimnis haben muss und kann sich nicht mit ihrer Lehre genug sein lassen (I 4 S. 28). Hat doch die Erkenntnis der Propheten dem Menschen eine Reihe von Ueberzeugungen gewährt, welche auf anderem Wege nicht erreichbar waren. Das gilt besonders für den gesetzlichen Teil der Offenbarung, welche mit Mose nicht beschlossen ist; denn auch spätere Personen haben sich des

---

[1]) Dass die Tendenz des Kusari vornehmlich vom Talmudismus aus zu verstehen ist, hat eigentlich nur H. Hirschfeld bisher mit genügendem Nachdruck betont. Unsere obigen Aufstellungen dürfen wir durch seine Autorität stützen. „Eine genauere Bezeichnung des ganzen Buches kann kaum anders ausgedrückt werden als durch den Namen: Verteidigung des rabbinischen, auf der Tradition beruhenden Judentums gegen innere und äussere Angreifer. Ist ja auch der Talmud an sich Gegenstand eifriger Verteidigung ... Der Gedanke, die überkommene Tradition zu verteidigen, war bei dem Verfasser so mächtig, dass er ihn bei der Abfassung seines Buches hauptsächlich bewegt zu haben scheint. Sucht man den leitenden Grundgedanken des Werkes, so sieht man, dass dasselbe streng genommen nur aus einer Reihe von einzelnen, Gesetze und Gebräuche des Judentums begründenden Abhandlungen besteht ... der dieselben zusammenhaltende Kitt ist die Verteidigung der talmudischen Ueberlieferung gegen die philosophische Spekulation und den mit derselben verschwägerten Karäismus. Der Bekämpfung dieses letzteren ist ausser zahlreich durch das ganze Buch zerstreuten einzelnen Bemerkungen bei weitem der grösste Teil des dritten Buches gewidmet ... Dieser Kampf ist sozusagen der eigentliche Mittel- und Ausgangspunkt des ganzen Werkes“ (Das Buch Al-Chazarî S. XXXVII/XXXVIII).

Rechts bedient, religiöse Vorschriften zu geben, ja sogar mosaische Institutionen zu modifizieren (III, 39 S. 257). Weil die Satzungen der heiligen Schrift zu ihrer Ausübung einer näheren Erläuterung bedürfen, gab es stets neben der schriftlichen noch eine mündliche Lehre, deren Verbindlichkeit schon seit alter Zeit auf die gleiche Autorität zurückgeführt wurde. Im Zusammenhang mit dem überwiegend praktisch bestimmten Inhalt der Religion steht im Kusari die Ausdehnung des göttlichen Ursprungs der Ueberlieferung auf die ganze Zeit der talmudischen Entwicklung und zwar inbezug auf alle Gebiete derselben. Erfordert doch die Beobachtung der Tora die Kenntnis aller Wissenschaften. Um die Bestimmungen der Bibel über den Ackerbau in der rechten Weise zu üben, bedarf es botanischen, chemischen und physikalischen Wissens. Die Kalenderberechnung, für die Hallewi mit Recht grosse Bewunderung bezeugt, setzt vorzügliche astronomische Einsichten in die Bewegungen des Sternenhimmels voraus. Die Verordnungen über Heilung von Krankheiten, über Schlachtung und Untersuchung der Tiere verlangen eingehende anatomische Kenntnisse. Den Mitgliedern des Synhedrions durfte darum kein Wissensgebiet fremd sein. Die Weisheit der talmudischen Gesetzeslehrer aber stammt von Gott. Die an Umfang und Sicherheit Aristoteles und Galenus weit überragenden Kenntnisse des jüdischen Volkes erklären sich nur durch prophetische Offenbarung (II 64). Die Ueberlieferung wird durch dieselben Gründe beglaubigt, denen wir auch bei der Prophetie begegnen werden (III 41, S. 259). Selbst geistige Gesichte sind den Weisen zuteil geworden und das Bat-kol leistete für die Prophetie Ersatz; Rabbi Akiba erlangte eine der Prophetie so nahe Stufe, dass er sogar mit der Geisteswelt verkehrte. (III 65 S. 287)

Weil es sich in der Frömmigkeit um Betätigung unverrückbar festgesetzter Uebungen handelt, muss Hallewi den Gesetzeslehrern göttliche Autorität zuerkennen. Aufs bestimmteste betont er, dass den Worten der Weisen die Verpflichtung zu Gehorsam und Unterwerfung innewohnt; ihren Entscheidungen gegenüber gebührt dasselbe Verhalten wie denen der Tora. „Nicht ihren Worten, sondern unserer Einsicht müssen wir misstrauen, wie wir es auch bei der Tora inbezug auf das machen,

was wir uns nicht hinlänglich erklären können; wir setzen kein Misstrauen darein, sondern schreiben den Mangel uns zu." (III 73 S. 293).

Den besonderen Nachdruck legt Hallewi auf den Nachweis, dass die Lehre der Weisen sich an die Ansicht der Propheten anschloss. Der Faden der Tradition ist niemals im Judentum abgerissen. Mit der Geschichte der ununterbrochenen Tradition hat später auch Maimonides sein grosses Gesetzeswerk eingeleitet. Die Anschauung von einer solchen geschlossenen Ueberlieferung beherrscht das ganze Denken Abraham ibn Dauds, wie das nicht allein das zweite gegen den Vorwurf der Schriftfälschung gerichtete Kapitel im fünften Teile des „Emunah ramah", sondern auch seine Chronik mit ihrer gegen die Karäer gerichteten polemischen Tendenz beweist. Es ist der Kampf gegen die Karäer, der Hallewi ebenfalls zur Aufzählung der Glieder der lückenlosen „Kette der Ueberlieferung" veranlasst (III, 65). Die Verordnungen der mündlichen Lehre sind nicht, wie die Karäer meinen, etwas nach dem Ermessen der Späteren Hinzugekommenes, sondern „alles, was die Weisen erlaubt und verboten haben, geschah nicht nach ihrer Schlussfolgerung und nach ihrer Meinung, sondern auf Grund der Resultate der ererbten überkommenen Weisheit" (III 49 S. 269). Wird somit der geoffenbarte Charakter auf die ganze Epoche der Ueberlieferung ausgedehnt, so ist doch durch die lückenlose Kette der Ueberlieferung die Frage nach der Offenbarung auf das Problem der Prophetie zurückdatiert. Der sachlichen Untersuchung des Problems der Offenbarung im Kusari sind darum in der biblischen Periode die zeitlichen Grenzen gesteckt.

Für unsere Interpretation der Religionsauffassung Hallewis aber erwächst aus dem Hineinziehen aller menschlichen Wissensgebiete in den Kreis der Offenbarung eine eigenartige Schwierigkeit. Die Bestimmung der theoretischen Bestandteile der Religion hat eine deutliche Unterscheidung Hallewis zwischen philosophischem Wissen und religiösem Glauben ergeben. Das fromme Bewusstsein darf die Eigentümlichkeit seiner Inhalte nicht mit den Resultaten der Forschung verwechseln. Wird aber jetzt durch die Umkleidung aller von der Tradition behandelten Gebiete mit dem Ansehen der Offenbarung nicht der

Unterschied zwischen philosophischer und religiöser Wahrheit nivelliert und Identität zwischen offenbarten Lehren und den Ergebnissen der Spekulation gesetzt? Wo ist der Raum für die besondere Provinz des Glaubens, wenn die göttliche Mitteilung das jüdische Volk in den Besitz aller Wissenschaften gesetzt hat? Der Unterschied zwischen Philosophie und Religion ist dann überhaupt nicht sachlich, sondern nur genetisch, insofern jene im Geistesleben des Menschen wurzelt, diese aber von Gott stammt.

Der Widerspruch ist bei der bisher dargestellten Lage der Probleme untilgbar. Die Auflösung der Antinomie liegt aber in den Konsequenzen von Hallewis Denken beschlossen, die erst in einem weiteren Zusammenhang unser Schlusskapitel entwickeln wird. Jedoch drückt für den gegenwärtigen Standpunkt der Untersuchung der sich ergebende Widerspruch noch einmal in aller Schärfe den leitenden Gedanken der Religionsauffassung Hallewis aus. Es ist die mittelalterliche Idee der supranatural geleiteten Kultur, aus welcher der Religionsbegriff des Kusari erwachsen ist. Die Stellung der Religion zu Spekulation, Recht, Wissenschaft wird dadurch bestimmt, dass die einen Gebiete menschlichen Geisteslebens sind, während der Glaube auf einer irgendwie vollzogenen Mitteilung Gottes beruht. Alles wahrhaft religiöse Leben wird als ein Ausfluss Gottes von uns empfangen. Der moderne Geist kennt wohl das Uebersinnliche; im Kusari aber ist das mittelalterlich Uebernatürliche die gegebene Grösse.

Das Problem der Erkenntnis bedeutet nunmehr die streng erfahrungsmässig begründbare Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung der jüdischen Lehre. Um die Antinomien, welche dieses Problem enthält, zu lösen, müssen in dem Träger der Offenbarung Beschaffenheiten gesetzt sein, wodurch er zum Organ des göttlichen Prozesses geeignet wird. Im Sinne Hallewis fragen wir zunächst nach dem israelitischen Volk als dem Träger der Offenbarung.

II.

Partikularismus und Universalismus.

Man hat gegen allen Glauben an Offenbarung den Einwand erhoben, dass er niemals die Ueberlegenheit seines Standpunktes erweisen könne. Denn entweder er erblickt den Beweis echter Offenbarung in Wundern; — dann aber kann jede beliebige Religion solche für sich anführen. Oder er beruft sich auf den unüberbietbaren Wert grade dieser Offenbarung; — wobei er seinen ursprünglichen Standpunkt bereits verlassen hat, indem er von unseren geistigen Kräften aus über den Wert des Offenbarten urteilt. Der Kusari will einen Aussenstehende durch Argumentation von der überlegenen Wahrheit der jüdischen Offenbarung überzeugen. Dem Verdikt, das die obige Alternative verhängt, verfällt der Verfasser nicht in vollem Umfang, weil er in überaus eigener Weise — was wir noch später als eine in einer letzten menschlichen Tiefe sich bewegende Spekulation würdigen werden — die religiöse Wahrheit nicht im Denken, sondern im Sein verankert. Die nur so ermöglichte Durchführung der im Werke von vornherein angelegten universalistischen Tendenz beruht aber auf einer äussersten Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus, deren Aufzeigung und Lösung die Ausführungen dieses Kapitels bringen sollen.

Jehuda Hallewi hat die Religion der menschlichen Betrachtungsweise, die wir bei den übrigen Erscheinungen des geistigen Lebens anwenden, entrückt und sie auf einen besonderen Grund gestellt. Die Anerkennung Gottes als der letzten Weltursache ist nicht Religion. Die Frömmigkeit verlangt die Wirklichkeit eines Gottes, der in unmittelbarer Beziehung zur Welt steht, von ihren Vorgängen Kenntnis hat und in ihren Lauf eingreift.

Erst der Glaube, „dass die Welt einen Besitzer, Hüter, Ordner, Bildner hat, der das Kleine wie das Grosse darin kennt, der das Gute belohnt und das Böse bestraft“ ist Religion (III 54 S. 156). Wo aber ist der hervorstechende Punkt im Weltgeschehen, wo dieses behauptete Wechselverhältnis zwischen Gott und Welt je in Wirksamkeit getreten ist?

Den dogmatischen Ausdruck findet der Glaube an die als Vorsehung sich manifestierende Allmacht Gottes in der Lehre von der Unerschaffenheit Gottes und der Erschaffenheit der Welt. Die Menschheit hat diese Lehre vom Volke Israel gelernt, dem sich aus eigenem Erleben ihre Wahrheit erschlossen hat; als das Beweismittel der universalistischen Religion wird die nationale Geschichte eingesetzt. Die Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft ist die Offenbarung Gottes in der Menschenwelt. „Der Auszug aus Aegypten fand mit Absicht von Gott statt, nicht durch Zufall und nicht durch vermittelndes Eingreifen menschlicher Künste, durch Geister, Engel, Sterne oder Dämonen, sondern durch Gottes Befehl allein“ (III 73 S. 294). Dieses Ereignis ist „ein unwiderleglicher Beweis, dass Gott mit den Geschöpfen in Verbindung steht und seine Vorsehung über ihnen waltet und er von ihren Taten weiss“ (III 11 S. 212, I 83 S. 55).

In seiner Bedeutung für die Religiosität steht der Auszug aus Aegypten auf einer Stufe mit der Schöpfung der Welt; denn „darin gleichen sich diese beiden Ereignisse, dass sie durch den unmittelbaren Willen Gottes vollzogen wurden, nicht durch Zufall oder Naturgesetz“ (II 50 S. 152). Auch die in der jüdischen Religionsphilosophie vielfach ausgelegte Abschiedsrede Davids an Salomo „erkenne den Gott deines Vaters und diene ihm“ (Chr. 28, 9), enthält nach Hallewis Deutung den Hinweis auf die Vergangenheit Israels als auf die in die Erscheinung getretene Offenbarung Gottes (V 21 S. 429).[1])

---

[1]) Diese Bibelstelle, aus welcher Hallewi die Pflicht des auf geschichtlichen Grundlage ruhenden Gottesglaubens erweist, dient sonst grade zur Rechtfertigung des Strebens nach philosophischer Gotteserkenntnis und ihre Auffassung beleuchtet die auf die Historie gerichtete religionsphilosophische Methode Hallewis; vgl. Saadia III über die heilige Schrift übersetzt von Wilh. Engelkemper S. 17. Bachja Chobot 8a. Josef

Für das Walten der göttlichen Vorsehung bürgt die Geschichte Israels. Sehen wir von den Geschicken des jüdischen Volkes ab, so ist das Weltgeschehen in keinem Sinne religiöser Deutung fähig. Der Lauf der Dinge kann nach der Folge von Ursache und Wirkung als einfaches Resultat der Naturgesetze begriffen werden. Wenn wir auf diesem Wege der Erklärung der Erscheinungen zu Gott als der ersten Ursache gelangen — „da nichts Gott entzogen ist, sondern auf dem Wege der Verkettung alles auf ihn zurückgeleitet wird“ (V 20 S. 418) — so bleibt für das wirkliche Verhältnis Gottes zur Welt im täglichen Leben der Völker und der Individuen doch die so ermittelte Tatsächlichkeit Gottes gleichgiltig. An Sinn und Ziel, Zweck und Sicherung der Welt und des Lebens glauben wir erst, wenn Gottes Hand sichtbar in das Getriebe eingreift. Dass eine Vorsehung die Welt durchwaltet, leuchtet erst ein, wenn wir die Dinge sich ohne Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung unter unmittelbarer Einwirkung Gottes sich vollziehen sehen.

Wohl ist alles, was geschieht, auf Gott zurückführbar.[1]) Gerade Hallewi hat das Verkettungsprinzip (השתלשלות), wodurch alles mittelbar aus Gott hergeleitet wird, in die jüdische Philosophie eingeführt. Die Gesamtheit aller Vorgänge hat den Grund in göttlichen (אלהיים), natürlichen (טבעיים), oder zufälligen (מקריים) Ursachen, insofern es nicht aus der Willensfreiheit des Menschen hervorgehende Wahlhandlungen (מבחריים) sind (V 20 S. 146). Während die natürlichen Begebenheiten aus Mittelursachen entspringen, die ihnen angemessen sind und sie an das Ziel der Vollendung bringen, wohnt den zufälligen kein teleologisches Prinzip inne, sondern sie gehen „nicht nach Absicht, nicht nach Ordnung“ aus den Mittelursachen hervor. Was diesen beiden Gruppen von Vorgängen mit den aus der Mittelursache der Willensfreiheit hervorgehenden Wahlhandlungen gemeinsam ist, dass sie eben in Mittelursachen den Grund ihrer Veranlassung und Entstehung haben, fällt bei den göttlichen fort; sie gehen von der ersten Ursache aus und haben

---

ibn Zadik (Mikrokosmos S. 1 u. 67). Maimonides More III 51 ed. Scheyer S. 415.

[1]) vgl. Ludwig Stein, Die Willensfreiheit bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters S. 17 flg.

keine andere Ursache als den Willen des Notwendig-Existeirenden. Die Berufung auf den Willen Gottes drückt das Eingeständnis aus, dass die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge dem menschlichen Verstehen verschlossen ist. Die Erklärung durch die erste Ursache bedeutet für unser Erkennen nur die Umschreibung eines Fragezeichens, indem die göttlichen Ursachen „für uns keine Ursachen sind, weil wir sie nicht kennen" (V 20 S. 422). Die Schicksale des jüdischen Volkes sind solche göttlichen Ereignisse, deren Möglichkeit zunächst wohl problematisch, deren Wirklichkeit jedoch über jeden Zweifel erhaben ist; denn die Erscheinung der Prophetie ist historisch bezeugte Tatsächlichkeit. Die Geschichte Israels widerlegt die Anschauung der Gottesleugner, und die Bekenner aller Religionen müssen auf sie verweisen zur Begründung des Glaubens, dass nicht der Zufall und ein blindes Ohngefähr die Welt beherrscht, sondern eine bestimmte Absicht sie lenkt. Die aus dem Geschehen geschöpfte Ueberzeugung ist das Fundament, auf welchem das religiöse Leben sich aufbaut. Ist die Möglichkeit der Religion, wie unsere Analyse der Religionsauffassung Hallewis festgestellt hat, an das Vorhandensein einer Offenbarung geknüpft, so begreift sich der Hinweis auf die Tatsachen der Geschichte als das methodisch gegebene Mittel zur Begründung der Glaubenswahrheit. Das logische Element fehlt darum nicht; es entfaltet sich in der Religionsphilosophie Hallewis in Beziehung auf die Historie. Die an geschichtliche Tatsachen sich bindende Religion ist im Kusari niemals blosser Historienglaube. Vielmehr liefern die in dem unerschütterlichen Glauben an die Ueberlieferung wie tatsächlich miterlebten geschichtlichen Vorgänge die logischen Prämissen, aus denen religiöse Schlüsse gezogen werden; — gleichwie das Denken in Beziehung auf die Tatsachen der Natur die Regeln des Naturgeschehens gewinnt. Für die zu religiöser Dignität erhobene Vergangenheit Israels bildet der aus der christlichen Dogmatik bekannte Begriff der Heilsgeschichte kein Analogon. Im Kusari ist das Annehmenwollen von Lehren und Berichten nur die formale Bedingung der Religion, die ihr eigentliches Wesen erst in der das Leben des Menschen gestaltenden Uebung entfaltet. Der Glaube saugt aus den aus der Geschichte ihm zuströmenden Tatsachen die Kraft persönlicher

Ueberzeugung zu selbsttätigem religiösen Verhalten; die Geschichte hat Bedeutung für die Religiosität, weil in ihr die Quellen der die Frömmigkeit ihrer selbst sichermachenden Offenbarung fliessen. „Hallewi ist denn auch in Wahrheit der erste Geschichtsphilosoph im höheren Sinne des Wortes“ [1]). Die beglaubigten Tatsachen der israelitischen Nationalgeschichte haben universelle Bedeutung; sie widerlegen die aristotelische Gottesvorstellung, die Gott nur als die Weltursache anerkennt (V 20 S. 419-20).

Damit ist die Gedankenrichtung des Kusari zugleich von dem Vorwurf des Partikularismus befreit, der durch die Ausschliesslichkeit nahegelegt wird, mit welcher das Walten der göttlichen Vorsehung für Israel in Anspruch genommen wird. Seiner Natur nach besitzt Israel eine besondere Eignung die Strahlen des göttlichen Lichtes aufzunehmen. „Es ist das Volk des Ewigen“, wie Gott selbst der „Gott Israels“ heisst. Israels unvergleichliches Los ist es, im Besitz der Mittel zu sein, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen, während die religiösen Bestrebungen der anderen Völker keine Beziehung zu Gott zu stiften vermögen. Der Zustand der ausserjüdischen Völker wird durch „natürliche“ oder „zufällige“ Ursachen bestimmt. Ihr Glück und Unglück hängt von ihrer Stärke und Schwäche, von ihrer grösseren oder geringeren Zahl ab und „es ist nicht deutlich, dass es eine Einwirkung Gottes ist“ (IV 3 S. 303). Dagegen ist Israels Schicksal nicht bloss eine natürliche Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung, sondern „eure Angelegenheiten werden von etwas Höherem geleitet als dem Natürlichen“ (I 109 S. 76). Ausserhalb Israels bleibt die Verbindung zwischen Mensch und Gott immer eine Illusion. Weder vermag die Frömmigkeit der Völker Gottes Wohlgefallen zu erregen, noch führt ihr lasterhaftes Treiben eine Aeusserung des göttlichen Unwillens herbei. „Sie errichten Häuser für Gott, aber kein göttliches Zeichen wurde an ihnen sichtbar. Sie sonderten sich ab und versagten sich Genüsse, damit die Prophetie an ihnen sichtbar wurde; aber sie wurde es nicht. Sie lebten lasterhaft, ruchlos und übermütig;

---

[1]) Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters I S. 166. In solcher Schroffheit ist diese Behauptung historisch freilich nicht haltbar; man denke an Augustin, de civitate Dei.

aber kein Feuer fiel vom Himmel auf sie herab und keine plötzliche Pest, um ihnen darzutun, dass die Strafe von Gott ist.“ (II 32 S. 130-40). Israel ist das von Gott erwählte Volk und Gottes unmittelbares Walten erstreckt sich nicht über alle Menschen, sondern eben über sein auserwähltes Volk[1]). Aus der Vorsehung Gottes folgen alle Besitztümer des jüdischen Volkes.

Wie die Judenfeinde in ägyptischer Zeit das Judentum herabsetzten durch Bestreitung des hohen Alters des jüdischen Volkes und Behauptung seiner Bedeutungslosigkeit für die allgemeine Kultur, so findet umgekehrt das nationale Bewusstsein Hallewis Genüge darin, den Ursprung des jüdischen Volkes in die Urzeit zu legen und die Anfänge aller Wissenschaften von den Hebräern zu datieren.

Die Entwicklungsgeschichte der Gotteserkenntnis gehört seit Hallewi zu den meist diskutierten Problemen der jüdischen Religionsphilosophie. Mit dem ersten Menschen ist die religiöse Erkenntnis in die Welt gekommen. Wie hätte auch Adam, der ohne Hilfe der Mittelursachen rein von Gott Erschaffene, der Offenbarung nicht würdig sein sollen? War er doch fähig zur Aufnahme der Seele in ihrer Reinheit und des Verstandes im höchsten dem Menschen zugänglichen Masse. Unter den Nachkommen Adams pflanzte sich die res divina (ענין אלהי)[2]) über

---

[1]) Auch nach Abraham ibn Daud erstreckt sich die Fürsorge Gottes nicht auf alle Menschen in gleichem Masse Emunah ramah S. 51, Uebersetzung S. 65 (66), insofern sich der seinen sündhaften Trieben nachgehende Mensch von Gott entfernt. Besonders aber ist nach Maimonides in der sublunarischen Welt die Vorsehung auf das Individuum menschlicher Gattung beschränkt (More III 17 S. 105 ed. Scheyer) und der Grad, nach welchem sich der Mensch der göttlichen Vorsehung zu erfreuen hat, ist gemäss der Verschiedenheit der intellektuellen und sittlichen Tüchtigkeit des Menschen abgestuft. (More III 17 S. 109). Bedenkt man, dass Hallewi das ganze Volk Israel auf die Stufe der Propheten erhebt, so hat auch Maimonides die besondere Beziehung der Vorsehung zu den Propheten ולא תהיה ההשגחה האלהית בבני אדם כלם בשוה אבל יהיה יתרון ההשגחה עליהם מיתרון שלמותם האנושי זה על זה ולפי זה העיון יתחייב בהכרח שתהיה השגחתו בנביאים עצומה מאד ולפי מדרגותם בנבואה (More III 18 S. 113). Aehnlich unterscheidet auch Gersonides (Milchamot IV, 4 S. 164 ed. Leipzig) ההשגחה האלהית היא בקצת האנשים מצד הטבע האישיי במדרגות מתחלפות ובקצת האנשים אינה נמצאת כלל. Vgl. Guttmann, Monatsschrift 1878 S. 541.

[2]) Im Hinblick auf diese Theorie von der Fortpflanzung des Gottes-

seinen Sohn auf Noah, Eber und die Stammväter Israels durch Belehrung wie durch unmittelbare Offenbarung fort; diese waren die der סגולה angehörigen Nachkommen Adams, während die übrigen zahlreichen Söhne, ungeeignet für das Haften der res divina, sich zu ihnen verhielten wie die Schale zum Kern. Hatte bis Jakob der Gottesgeist nur auf einzelnen geruht, so liess er sich nunmehr auf eine grössere Anzahl hernieder (I 47 S. 41, I 95 S. 65); denn seine Söhne waren alle zur Aufnahme des Gottesgeistes fähig. In Aegypten wuchsen die Nachkommen Jakobs zum Volke heran. Mose, Aron, die siebzig Aeltesten, Josua, die auf der Stufe der Prophetie standen, waren die Früchte des Baumes, dessen Wurzeln die Stammväter, Josef und seine Brüder in ägyptisches Erdreich verpflanzt worden waren. Fand sich unter ihnen zuweilen ein Mitglied, das nicht auf der Höhe des Gottesdienstes stand, so besass es doch infolge der Zugehörigkeit zur סגולה die Fähigkeit, Nachkommen in die Welt zu setzen, an denen die res divina haftete, „was bei allen, die von Ham und Jafet erzeugt waren, nicht der Fall war" (I 95 S. 65). Es besteht eine prinzipielle Differenz zwischen den Menschen und ihren israelitischen Brüdern, den „Söhnen Jakob, die allesamt Kleinod und Kern, von den anderen durch ein ihnen eigentümliches Göttliche unterschieden waren, welches sie gewissermassen zu einer anderen engelhaften Gattung stempelte" (I 103 S. 73-74). Nur die Israeliten haben die intellektuelle und mora-

---

geistes in Israel hat Abraham Geiger von Hallewi geurteilt, „dass seine Ansichten weit mehr dem christlichen Standpunkte als dem arabischen sich annähern, wenn sie auch ihre Wurzel im Judentume haben. Seine göttliche Fortzeugung bildet das schönere Kehrbild zur Erbsünde; seine Göttlichkeit Israels in seiner Gesamtheit ist die unfehlbare Kirche, nur dass er die Unfehlbarkeit nicht einzelnen Vertretern derselben überträgt." (Divan des Juda Hallewi S. 75/76). Indessen ist es für den Kenner philosophiegeschichtlicher Einflüsse a priori deutlich, dass der Gedanke Hallewis von der Einwirkung des göttlichen Logos auf den erwählten Teil der Menschheit aus der neuplatonischen Emanationslehre erwachsen ist. Die gelehrte Verkehrtheit des auch um den Kusari verdienten grossen Forschers verdient Erwähnung, weil ohne ihrer zu gedenken, neuerdings Goldziher die islamischen Vorbilder für Hallewis Anschauung aufgezeigt hat. (R. E. J. 1905 S. 34) vgl. auch Kaufmann, Attributenlehre Anm. 136 S. 177.

lische Kapazität zum Empfang der göttlichen Lehren besessen, während alle anderen Nationen als die blossen Schalen davon ausgeschlossen waren.[1]) So hoch auch Mose gestellt wird, sein Vorzug gründet sich auf das Volk, dem er entstammt; ohne die Kinder Israel gäbe es keine Tora (II 56 S. 157). Nur seinen Stammes- und Sprachgenossen hat Mose die Lehre Gottes gebracht; nur sie sind zunächst auf ihre Beobachtung verpflichtet.

Mit aller Entschiedenheit spricht es der Meister dem Chazarenfürsten gegenüber aus, dass die israelitische Religion nur für die Israeliten Verbindlichkeit beansprucht. Nicht der Glaube an Gott als den Schöpfer der Welt, sondern der Glaube an den Gott der Väter, der wundersam sein Volk geleitet, der Moses mit seiner Lehre und alle Propheten gesandt, ist das Glaubensbekenntnis, mit dem er vor den König tritt. Und als sein Schüler ihm konsequent erwidert „ich finde, dass eure Religion nur euch gegeben ist und nur ihr zu ihr verpflichtet seid", antwortet er „ganz recht" (I 26-26 S. 37). Der Anfang des Zehnworts, das Gott als Israels Befreier verkündet, macht es deutlich, dass der Inhalt dieser Offenbarung sich nur an die Kinder Israels wendet; nur wenn hier auf Gott als den Schöpfer der Welt hingewiesen wäre, hätte die Offenbarung für alle Menschen Geltung. Die Erwählung Israels zum Volke der Religion steht als singuläre Tatsache so fest, dass der Einwand des Königs, ob denn nicht die Offenbarung Gottes an alle Menschen seiner würdig gewesen wäre, mit der Gegenfrage beantwortet wird „wäre es nicht gar am besten, dass sämtliche Tiere vernünftige Wesen wären" (I 102-103 S. 73).

Gemäss den theoretischen und praktischen Elementen, welche das Wesen der Frömmigkeit konstituieren, ist es ein doppelter Vorzug, in dem die Auserwähltheit Israels sich bewährt. Die Kenntnis des vierbuchstabigen Gottesnamens (יהוה) ist das kostbare Gnadengeschenk, „durch das uns Gott bevorzugt hat" (IV 3 S. 303); „sein Geheimnis ist gar zu tief". Es ist der einzige unableitbare Gottesname, der nicht aus den Tat-

---

[1]) Auch Hallewis Antithese von סגלה und קליפה hat Goldziher auf neuplatonische Einflüsse zurückgeführt, die durch die Araber vermittelt waren. (R. E. J. 1905 S. 34).

sachen des Naturgeschehens erschlossen ist. Mit Maimonides (More I 62 und 63 Ende) ist Hallewi gemeinsam die Auffassung des שם המפורש als Eigenname. Der Eigenname bezeichnet ein Wesen, das eine ganz bestimmte Summe von Eigenschaften, wie sie keinem anderen zukommt, in sich vereinigt. Wie mit der Nennung des Eigennamens einer Person, wenn vorher alle ihre Eigenschaften bekannt sind, der ganze Mensch vor uns steht, so klärt das Tetragramm den Inbegriff aller wesentlichen Merkmale Gottes auf. Mit seiner Nennung ist die Wesenheit Gottes deutlich gemacht, während alle anderen Bezeichnungen von Gottes einzelnen Tätigkeiten abgeleitet sind und sein Wesen nur von einer Seite umschreiben. In Israels Herzen lebt als lebendige Tatsache der Ewige, dessen Eigennamen alle Anstrengungen des menschlichen Denkens nicht aufzuhellen vermochten.

Der andere Vorzug Israels besteht in der Verleihung der göttlichen Gebote. Während im Talmud vielfach die Tendenz ersichtlich ist, den Schwerpunkt des Gesetzes in die Sittenlehre zu verlegen[1]), ist im Kusari die Erfüllung der Gebote der Moral nur die Vorbedingung für die frommen Uebungen, deren Notwendigkeit die Vernunft nicht einsieht, die aber allein zum Leben mit Gott führen. „Das sind die Gesetze, durch welche die Kinder Israel ausgezeichnet wurden als Hinzufügung zu den Vernunftgesetzen, und durch sie werden sie der res divina würdig“ (II 48 S. 149). Voranstehen Sabbat und Beschneidung, die Bundeszeichen zwischen Gott und Israel. „Die Beobachtung des Sabbats an sich ist ein Bekenntnis zu Gott, aber ein Bekenntnis gleichsam durch die Tat“ (II 50 S. 152). Die religiösen Formen des Judentums sind nicht bloss die äussere Erscheinung der inneren Gottesverehrung, sondern Selbstzweck, weil durch sie Israel auf die Stufe des Gottesvolkes erhoben und zur Annäherung an Gott geführt wird.

Doch nicht allein das religöse Leben hat von jeher seine Heimat in Israel. Die Ausübung der israelitischen Religion erfordert die Kenntnis der mannigfachsten Wissensgebiete. Auch

---

[1]) z. B. Makkot 24a. Klassisch bleibt die Formulierung bei Abraham ibn Daud, Emunah ramah S. 102, Uebersetzung S. 131 שחלקי התורה אינם כלם שווים במעלה.

im Kusari begegnen wir der Theorie von dem Ursprung aller Wissenschaften im jüdischen Volke[1]). Von Adam ist das vom Gottesgeist durchdrungene Wissen zu den Nachkommen Sems gelangt, von denen es niemals geschwunden ist, noch schwinden wird. Unter den Griechen, den Nachkommen Jafets, konnten erst Philosophen auftreten, nachdem von den Hebräern aus die Wissenschaften zu ihnen gelangt waren. Mehrfach wird im Kusari der Weg angegeben, welchen die Wissenschaften unter den Völkern durchlaufen haben (I 63 S. 46. II 66 S. 166[2]). Wissenschaften und Künste kamen zunächst zu den Chaldäern, dann zu den Persern und Medern; von diesen zu Griechen und Römern. Durch diesen langen Entwicklungsgang hat sich gegenwärtig die Erinnerung an den jüdischen Ursprung der Wissenschaften verloren. Einstmals aber sind nicht allein Grundlagen und Prinzipien der Wissenschaften von den Hebräern ausgegangen, sondern alle Zweige des menschlichen Wissens von ihnen gepflegt worden und zwar in vorbildlicher Weise. Die

---

[1]) Die Ueberzeugung, dass mit dem Zusammenbruch des jüdischen Staates der Untergang reicher wissenschaftlicher Schätze zu beklagen sei, weil alle Weisheit von den Hebräern ausgegangen ist, findet sich in der mittelalterlichen Literatur häufig bei Juden wie bei Arabern und Christen. Auch Maimonides More I 71 teilt diese Ansicht und Munk Mélanges S. 466 Anm. 1 führt aus der Abhandlung über die Tiere, dem 21. Traktat der Enzyklopädie der lauteren Brüder, der von Kalonymos b. Kalonymos unter dem Titel אגרת בעלי חיים ins Hebräische übersetzt worden ist, eine arabische Meinung an, die den Ursprung der griechischen Wissenschaft von den Juden herleitet. Weitere Belege findet man bei Cassel, Kusari S. 47 Anm. 1; Kaufmann, Die Sinne S. 3; Munk, Guide I p. 332, Not. 3. Aus der christlichen Scholastik sei hingewiesen auf Fr. Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita London 1859 Opus Tertium Cap. X pag. 32.

[2]) So wird die von den Fremden stammende, aber gegenwärtig von den Juden rege betriebene Wissenschaft mittelst der Sage adoptiert. „Es ist ein beliebtes Sagenmotiv, Wunderdinge oder Dinge, die eine besondere Rolle zu spielen berufen sind, von ihrem ersten Erscheinen bis zu ihrer Herkunft, bezw. Entstehung hinauf- oder in entgegengesetzter Richtung hinab zu verfolgen.“ Georg Salzberger, Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur, Berlin 1912 S. 63. Die Aehnlichkeit der Wanderung der Wissenschaften mit diesen Sagenmotiven hat schon Cassel (S. 47) in einer Fussnote angemerkt.

Kunst der Musik, die in der Gegenwart zum niedrigen Gewerbe entartet ist, war auf der Höhe zur Blütezeit des israelitischen Volkes. Als Samuel und David sie auf die Höhe künstlerischer Vollendung führten, erfüllte sie die Gemüter mit Weihe und Andacht. Im alten Israel hat es eine grosse wissenschaftliche Literatur gegeben, von der in der Medizin, Astronomie, Physik und Mathematik des Talmud nur wenige Bruchstücke auf uns gekommen sind (III 39 S. 256). Denn als die Not über das jüdische Volk hereinbrach, gingen diese wissenschaftlichen Besitztümer, die nur das Eigentum weniger waren, unter. Was davon in den gelegentlichen Bemerkungen der Traditionsliteratur erhalten ist, dient der religiösen Praxis des täglichen Lebens, an deren Aufrechterhaltung die Gesamtheit des Volkes interessiert war. So sind die für die Wissenschaft geschriebenen Bücher verloren gegangen und allein solche erhalten geblieben, die nur sporadisch wissenschaftliche Notizen enthalten (IV 30/31 S. 363). Besonders hervorragend an Wissen und Weisheit sind Abraham und Salomo gewesen. Abraham ist der Verfasser des Buches Jezira[1]), das die tiefsten Einsichten über die Welt und Gott enthält und dem Hallewi, wenn auch nicht einen eigenen Kommentar wie Saadia[2]), so doch eine umfangreiche Erörterung einzelner Stellen widmet. (IV 25). Salomo nahm vermöge einer dreifachen in steter Klimax aufsteigenden Fähigkeit eine hohe Stufe ein: mit natürlicher, intellektueller und göttlicher Kraft redete er über alle Wissenschaften (II 66). Die spärlichen Reste der jüdischen Wissenschaft[3]), welche in den Regeln über Berechnung des Kalenders, in den Bestimmungen über die Untersuchung geschlachteter Tiere auf uns gekommen sind, lassen es berechtigt erscheinen, dass sich die Israeliten ihrer Weisheit vor allen Völkern rühmten. Als eine Folge des Waltens der göttlichen Vorsehung über Israel

---

[1]) Ueber Abfassungszeit dieses Werkes s. Zunz, Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden 1892 S. 175.

[2]) Steinschneider, Jüdische Literatur S. 401; Catal. Bodl. I p. 552.

[3]) Die universelle Bildung Hallewis, der das jüdische wie allgemeine Wissen seiner Zeit vollkommen beherrscht, gehört zu den imponierendsten Eindrücken, die der moderne Leser bei der Lektüre des Kusari wie auch der meisten andern Werke der jüdischen Religionsphilosophen empfängt.

müssen wir auch diese wissenschaftliche Fruchtbarkeit des Volkes verstehen. In der geistigen Begabung manifestiert sich die innige Beziehung, in welcher Gott zu Israel steht. Die auch sonst in der alten Literatur weit verbreitete Anschauung von dem Vorrang der Hebräer auf allen geistigen Gebieten ist im Kusari zu begreifen in Konsequenz des Grundgedankens Hallewis von dem in Israel seine Heimat habenden Gottesgeiste „der zu Israel eine Stellung einnimmt wie der Geist zum menschlichen Körper" (II 62 S. 162).

Damit die Vorsehung Gottes über den jüdischen Volke walte, ist Israels Anwesenheit im heiligen Lande notwendiges Erfordernis. Ist schon im Deuteronomium Kanaan das Land, auf das die Augen des Ewigen beständig gerichtet sind, so kommt ihm im Gedankenzusammenhang Hallewis für den religiösen Prozess eine konstitutive Rolle zu. Volk und Land stehen in Korrelation zu einander; sie bilden die beiden Glieder der Proportion, die erfüllt sein muss, wenn die res divina auf Erden virtuell werden soll. Weder kann Israel ausserhalb Palästinas ganz vom göttlichen Geiste durchdrungen werden, noch ist das Land ohne Volk zur Aufnahme der Strahlen des göttlichen Lichtes fähig (II 12; III 21 Ende). Während die übrige Welt der Herrschaft der allgemeinen Naturgesetze unterworfen ist, hängt Gedeihen und Misswachs in Kanaan je nach den Taten der Israeliten vom Gottesgeiste ab; aber dieses Land verhilft auch Israel wiederum zur Erreichung seiner religiösen Dignität (I 109 S. 76). In demselben Sinne, in welchem Israel „Volk des Ewigen" genannt wird, weil nur ihm die Fähigkeit Organ der Offenbarung zu sein eignet, heisst auch Palästina als das materielle Substrat des göttlichen Schaffens „Land des Ewigen". Das Wort des Talmud (Baba batra 158b) „die Luft Palästinas macht weise" hat nach Hallewi buchstäbliche Bedeutung. Nicht bloss in dem Milieu seiner Menschen, sondern vor allem in der Luft, im Erdboden, im Klima dieses Landes liegt eine Kraft, die zu religiöser Anschauung verhilft (VI 17 S. 333).

Nur in Palästina ist die Stufe geistig-religiöser Vollkommenheit erreichbar und nur hier ist demnach die als Durchdringung mit dem Gottesgeist charakterisierte Erscheinung der Prophetie

möglich[1]). Diese aus den Prämissen des Autors mit Konsequenz sich ergebende Forderung widerspricht offensichtlich den von der heiligen Schrift ausgesagten Wirklichkeiten. Von Adam bis Mose ist Palästina ebensowenig der Schauplatz des prophetischen Wirkens wie für Jeremia in Aegypten, Ezechiel in Babylon, Daniel im Exil. Der Meister hat darum Mühe diese Widersprüche zu beseitigen und beschäftigt sich mit der Anpassung der von seinen Folgerungen abweichenden Tatsachen an seine Theorie in ausführlicher Rede (II 14). Im übrigen aber besteht keine Not, Zeugnisse für die Würde des heiligen Landes zu bringen. Adams Wohnsitz ist Palästina gewesen, und Abraham ist dort erst zum Gottesgeist gelangt. Seit der Trennung der Völker ist das Land zum Wohnsitz für die Stämme Israels bestimmt gewesen. Das Land selbst hat seine Sabbate und Feiertage, die ihm von Gott bestimmt sind (II 18). Es dient als Ausgangspunkt für die astronomischen Beobachtungen und Berechnungen zur Bestimmung der von Gott eingesetzten Sabbate und Feste (II 20). Eine Zusammenstellung von Aeusserungen der Weisen beweist ihre Hochschätzung Palästinas, dessen Bewohnern die Gesetzeslehrer mancherlei Vorrechte eingeräumt haben (II 22). Aber über den Kreis des jüdischen Volkes hinaus finden sich in der Vorliebe für Palästina die Nationen der Erde zusammen. Schon die Völker der alten Welt schickten reiche Gaben an das Heiligtum und baten, dass man im Tempel zu Jerusalem für sie bete und opfere. Und auch nachdem die Herrlichkeit Gottes von dem Lande gewichen, bildet es in der Gegenwart, wie Hallewi mit Genugtuung hervorhebt, die Sehnsucht der Muhamedaner wie der Christen und das Ziel ihrer

---

[1]) Schon bei Saadia findet sich in einer wenig beachteten Bemerkung die Ansicht ausgedrückt, dass Gott einzig das Land Kanaan dazu ausersehen habe, um sich den Menschen in der Prophetie zu offenbaren. (Emunot we Deot, III 78 ed. Fischel, Leipzig) ויצא יוצא מן חארץ אשר יערם הבורא שתהיה בו הנבואה. Auch Abrabam ibn Daud knüpft die Prophetie an das Land Israels, wenn er auch Ausnahmen zulässt. Emunah ramah S. 74. Uebersetzung S. 93. מקום מיוחד על חרוב והוא ארץ ישראל, כמו שמצאנו קצתם יאמרו בהספד: ראוי היה רבינו שתשרה עליו שכינה כמשה אלא שבבל גרמה לו Die Stellen aus Talmud und Midrasch, auf welche diese Bevorzugung Palästinas sich stützt, findet man in den Noten bei Cassel zu I 95 S. 64. II 13 S. 97. IV 17 S. 333. V 20 S. 419.

Wallfahrten. Ist es doch für die einen die Stelle, wo der Prophet zum Himmel gestiegen, für die anderen der Ort, wo die Seelen zum Himmel sich schwingen (II 23 S. 125). Wollen wir Hallewis schwärmerische Verehrung des heiligen Landes in seiner Dichtung wie in seiner Philosophie recht aus dem Lebensgefühl des Dichterphilosophen verstehen, so müssen wir bedenken, dass er zur Zeit der Kreuzzüge lebt, wo der Gedanke an Palästina im Morgen- wie im Abendlande einen Taumel der Begeisterung erweckt. Man wird nicht fehlgehen in der Motivierung, wenn man in Hallewis auf höchste gesteigerten Liebe zum heiligen Lande teilweise einen jüdischen Reflex der die Welt allgemein erfüllenden Stimmung erblickt. Denn dass die Sehnsucht nach Palästina nicht in gleicher Stärke die Seele aller Juden erfasst hatte, lehrt grade die wehmütige Bemerkung des Meisters über seine Stammesgenossen (II 20 Ende) und beschämt muss er seinem Schüler eingestehen, dass die ehrerbietigen Erwähnungen Zions im Gebete mit der Bitte um Rückkehr nur sind „das Geplauder eines Stares, da wir nicht denken, was wir hierbei aussprechen“ (II 24 S. 127) [1]). Auch kann sich Hallewi nicht der geschichtlichen Einsicht verschliessen, dass von der Erlaubnis des Cyrus zur Rückkehr in die Heimat nur ein kleiner Teil des Volkes Gebrauch gemacht hat, während die Mehrzahl und grade die Angesehenen das Leben in Babylon vorgezogen haben. Aber diese Gleichgiltigkeit der Juden dem heiligen Lande gegenüber hat sie nach Hallewis innerster Ueberzeugung eben um die Erfüllung der prophetischen Verheissungen gebracht. Hätten sich die Juden zur Zeit des zweiten Tempels vollen Herzens und williger Seele der göttlichen Gnade hingegeben, so hätten sie erlangt, was ihren Vätern in Aegypten zuteil geworden. Der Gottesgeist war bereit sich auf sein Volk herniederzulassen, aber der grosse Moment hat ein kleines Geschlecht gefunden. An diesen Stellen nimmt die sonst recht nüchterne und rein sachliche Ausdrucksweise Hallewis im Kusari etwas von der verhaltenen Leidenschaft des Dichters an. Wie wir aber den Partikularismus, der sich in der besonderen Be-

[2]) Ueber Hallewis erfolglose Bemühungen seine Brüder zur Rückkehr nach Palästina zu bewegen s. Luzzatto, Betulat S. 54 No. 4 und Grätz, Geschichte der Juden VI 1894 S. 135/36.

ziehung Gottes zum Volke auszusprechen schien, von vornherein durch den Hinweis auf die universelle Bedeutung dieses Verhältnisses schwächten, so können wir auch inbezug auf die präponderierende Stellung Palästinas unter den Ländern in Beziehung zu Gott schon jetzt andeuten, wie sich die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus lösen wird. Auch hier hat Hallewi den Gedanken an die Menschheit nicht aus den Augen verloren; „Palästina hat die Bestimmung, die ganze Welt zur Wahrheit zu leiten" (II 16 S. 102).

Die Zusammengehörigkeit von Land und Volk als den beiden notwendigen Bedingungen der Offenbarung wird durch eine philosophische Substruktion deutlich gemacht. Wieder wird der Versuch gemacht, diese merkwürdigen singulären Vorkommnisse durch Einstellung in einen Kreis ähnlicher Erscheinungen dem Verständnis näherzubringen. In einer der anschaulichen Darstellungsart des Dichters entsprechenden Ausdrucksweise leitet der Meister die Besprechung Palästinas in seiner Eignung für die Prophetie durch einen Hinweis auf die Natur ein. Wie ein Weinberg sich für den Weinbau besser als ein anderer eignet, so verhält es sich auch mit dem Volke Israel und seinem Lande hinsichtlich der Offenbarung. „Du weisst ja, dass an einem Orte grade eine besondere Pflanze, ein besonderes Metall sich findet" (II 10 S. 96). Um den Sinn dieses Gleichnisses recht zu verstehen, müssen wir uns des philosophischen Unterbaus, den wir schon einmal kennen gelernt haben, erinnern. Aristoteles hat sich das Schaffen der Natur so vorgestellt, dass beim Werden und Wachsen der organischen Wesen Form und Zweck im Stoffe selbst von innen heraus formend und gestaltend wirken. In dem Samen ist das Wesen, Tier oder Pflanze, der Anlage nach schon enthalten, das sich aus ihm entwickelt. Um die Anlage zu verwirklichen, bedarf es äusserer Ursachen, wie der Zufuhr von Wärme oder Feuchtigkeit. Aber richtunggebend für den Verlauf der Entwicklung ist die innere Ursache, die in dem Stoffe enthaltene Anlage zur Herausbildung einer bestimmten Form. Nach der im nächsten Abschnitt darzustellenden Umbildung, in welcher Hallevi die aristotelische Lehre rezipiert, ist die Form freilich kein in den Dingen immanent wirkendes Prinzip. In verschiedener Abstufung gehen

vielmehr die Formen der Pflanzen und der Tiere von Gott aus, und Gott selbst ist die höchste der Formen, die in den Tatsachen der Offenbarung zur Erscheinung kommt. Indessen werden die Erscheinungen der sichtbaren Welt dadurch bestimmt, dass die Materie die Fähigkeit zur Aufnahme von Formen besitzt. Wie alle Materie nicht gleich geeignet ist zum Empfang der natürlichen Formen, so erst recht nicht zum Empfang der göttlichen Form. Die Wirklichkeit ist in der Intensität ihres Erscheinens von der in der Materie vorhandenen Möglichkeit abhängig. Je mehr die Mischung der Elemente sich veredelt, in desto grösserem Umfange wird sie zur Aufnahme der höheren Formen befähigt. Die Prophetie kann nur Wirklichkeit werden, wo die für ihre Aktualität notwendige Disposition erreicht ist. Von diesem Standpunkt aus ist das Land für die Offenbarung nicht der zufällige Schauplatz, sondern das eine wesenhafte und notwendige Erfordernis des göttlichen Schaffens. Das andere Glied der Proportion, mit dem es sich in gleicher Weise verhält, ist das Volk. Palästina und Israel bilden hinsichtlich des Empfanges der göttlichen Form als das zusammengehörige materielle Substrat eine unlösbare Einheit. Indem Hallewi so die Einordnung von Israels Bevorzugung in den Zusammenhang der allgemeinen Naturentwicklung vollzieht, zerstreut er die dem Gedanken der Auserwähltheit Israels entgegenstehenden Bedenken: das innere, da doch die Vorsehung Gottes sich über alle Menschen erstreckt, und das äussere, da doch die Juden das gedrückteste und am wenigsten geachtete Volk sind. Die Auserwähltheit Israels ist im Kusari von der dem Werke zugrunde liegenden Anschauung aus zu interpretieren, nach der ein bestimmter physiologischer, chemischer und physikalischer Zustand der Elemente die Disposition für den Träger der Offenbarung enthält. Nur Israel eignet die erforderliche Beschaffenheit, damit der göttliche Geist an der Welt hafte; nur in seiner Geartung liegt die Möglichkeit für die Wirklichkeit der göttlichen Form auf Erden. Mit Hilfe der aristotelischen Unterscheidung wird das gegenwärtige Elend des jüdischen Volkes in der Gegenwart erklärt, „welches hinsichtlich der Materie (חומר) schwach, hinsichtlich der Form (צורה) stark ist“ (II 46 S. 165). Wird Israel, verstrickt in das Treiben der Völker, an der Erfüllung seiner Aufgabe gehemmt, so entfernt sich das Gött-

liche aus der Welt, und die mannigfachen Leiden, die dadurch über die Menschen kommen, treffen zunächst das auserwählte Volk. Weil durch Israel das Göttliche sich verbreiten soll, leidet es um der Sünden der Völker willen. Die Rede des Propheten (Jes. 52, 4) vom Gottesknecht erklärt Hallewi in dem Sinne „während wir in Not sind, befindet sich die Welt in Ruhe." Wie das Herz durch von anderen Organen herrührende Störungen in seiner Tätigkeit gefährdet wird, so ist Israel der Gradmesser für die Gesundheit der Welt; „Israel unter den Völkern ist wie das Herz unter den Gliedern des Körpers" (II 36 S. 143)[1]). Der den Kern der religiösen Lebensanschauung bildende Gedanke, dass Not und Leid die Aufgabe der Herzensläuterung haben, dass sie die Saatkörner Gottes zur Pflanzung des Guten in den Menschenseelen sind, spielt im Kusari eine konstitutive Rolle. „Die Leiden, die uns treffen", sagt der Meister, „tragen dazu bei, unsere Lehre zu befestigen, uns zu läutern und die Schlacken von uns auszuscheiden; durch unsere Lauterkeit und Veredlung haftet der göttliche Geist an der Welt" (II 44 S. 146). Die materielle Mischung der Elemente in Israel wird durch Not und Drang zu immer grösserer Empfänglichkeit für die Gott entstammende Form emporgeläutert. Israel leidet, damit die Menschheit werde. Die Besprechung über die präponderierende Stellung der Juden schliesst der Meister, indem er Israel in die Stufenleiter der Geschöpfe einreiht und seinem Schüler noch einmal den philosophischen Unterbau deutlich macht, auf dem die Erwählung des Gottesvolkes beruht. „So sind, wie du weisst, die Elemente entstanden, auf dass aus ihnen Mineralien, dann Vegetabilien, dann Menschen, dann das Kleinod unter den Menschen sich ausbilde. Alles ist also des Kleinods wegen da, damit an ihm der göttliche Geist hafte".

Zugleich stehen wir hier der vollen Lösung der Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus gegenüber. Während bisher der exklusive Charakter der jüdischen Religion in den Vordergrund gerückt war, kommt nunmehr ihre menschheitsum-

[1]) Die bestechende Deutung, die Neumark „Jehuda Hallewi's Philosophy" S. 49 diesem Gleichnis gibt, ist an sich im Sinne Hallewi's möglich, aber im Zusammenhang der Stelle sicherlich vom Verfasser nicht beabsichtigt.

fassende Bedeutung zu entschiedenem Ausdruck. Seiner ganzen Anlage nach bezweckt ja der Kusari die Bekehrung eines heidnischen Königs zum Judentum. Es wäre ein unversöhnlicher Widerspruch, wenn da der Weg zum Gotte Israels nicht allen Völkern offenstünde. Christentum und Islam haben für Hallewi die weltgeschichtliche Bedeutung, die Völker auf den Sieg des Judentums vorzubereiten. Das Judentum ist das Samenkorn, das Gott in die Erde gepflanzt, damit es den Acker der Menschheit in seine Natur wandle. „Wenn nur der Keim geläutert und befähigt ist, seine Tätigkeit anzutreten und die Form des ersten Samens anzunehmen, so bringt der Baum Früchte hervor gleich denen, von welchen sein Same stammt. So wandelt auch die Lehre Moses jeden, der nachkommt, in Wahrheit in sich um, wenn er sie scheinbar auch von sich fortstösst. Diese Völker sind die Vorbereitung und die Einleitung zu dem zu erwartenden Messias, der die Frucht ist und dessen Frucht sie alle werden; wenn sie ihn aber anerkennen, dann wird alles ein Baum. Dann werden sie die Wurzel hoch ehren und achten, die sie früher geschmäht" (IV 23 S. 337). In dem messianischen Gedanken vollzieht sich im Kusari die entscheidende Ueberwindung des Partikularismus. Das Wirken der Offenbarungsreligionen in der Welt dient nur dazu, dem Messias die Wege zu bahnen. In der messianischen Zeit werden die Menschen und Völker sich zu einem Bruderbund zusammenschliessen. Gott wird seinen Geist auf alle seine Geschöpfe legen, seinem Volke Ehre verleihen; dann mögen die Gerechten sich freuen und frohlocken (II 44 S. 147).

Die prinzipielle Differenz, die in den vormessianischen Zeiten zwischen den Israeliten und den Völkern besteht, führt aber zu keinerlei Intoleranz gegen die Nichtjuden. Die dem Gegner volle Gerechtigkeit zuteilwerden lassende Auseinandersetzung mit den fremden Religionen im Kusari[1]) verdient vor allem im Vergleich mit der zeitgenössischen Polemik in anderen Lagern

[1]) Ueber die treue Darstellung des muhammedanischen Glaubens im Kusari s. das Zeugnis Relands bei Cassel S. 31 Note 1 und Kaufmann, Jehuda Hallewi in David Kaufmann, Gesammelte Schriften Band II ed. M. Brann S. 125. Mit Bitterkeit führt Hallewi nur den Kampf gegen die Karäer (III 21,38).

Bewunderung. Wenn auch im alten Islam durch das Koranwort (2 V. 257) „Es gibt keine Nötigung im Glauben“ eine duldsame Gesinnung gewährleistet war, so wurde doch später der Abfall vom Glauben mit schweren strafrechtlichen Folgen belegt[1]). Auch bei der historischen Würdigung der Mutazila darf der diese rationalistischen Denker durchdringende unduldsame Geist nicht vergessen werden[2]). Die nicht von seiner Dogmenformulierung beherrschten Territorien hat mancher Mutazilit dem in der muslimischen Geographie vom islamitischen Land unterschiedenen Kriegsland zugezählt, gegen das der im Koran anbefohlene Religionskrieg gekämpft werden müsse wie gegen Ungläubige und Heiden[3]). Auch im christlichen Mittelalter besteht zwischen

---

[1]) Ueber Duldsamkeit im Islam s. Goldziher, Vorlesungen über den Islam 1910 S. 37 f, S. 71 f, S. 181 f.

[2]) Gazzali, der doch keineswegs wie ein beschränkter Glaubenseiferer, sondern milde und besonnen Andersdenkende beurteilt und dem Gedanken der Toleranz eine besondere Schrift gewidmet hat, stellt am Ende seines gegen die Philosophie gerichteten Werkes die Frage, ob denn nun nicht die Ungläubigen getötet werden müssen. Während er die Beantwortung der Frage unterlässt, kommt sein die Philosophie gegen ihn verteidigender Gegner Averroes tatsächlich zu dem Schlusse, dass völlige Verneinung der Existenz Gottes und des zukünftigen Lebens ein Frevel ist, für welchen die Todestrafe die gerechte Sühne darstellt; s. De Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd, 1894 S. 97. Ferner Goldziher, Islamische und jüdische Philosophie S. 303 urteilt über die Mutaziliten „Man würde sie aber falsch beurteilen, wenn man sie, wie dies ja in der Regel auch heute noch geschieht, die Freisinnigen des Islams nennen wollte. Auch ihr Kreis ist der Tummelplatz dogmatischer Engherzigkeit, formalistischer Beschränkung gewesen. Nur i h r e Formel sei wahr; wer ihr widerspricht, sei als Ketzer zu betrachten, und gegen ihn sei das einem solchen gegenüber gebührliche Verfahren zu beobachten.“

[3]) Unter der gewalttätigen Bekehrung der Araber haben auch die Juden seit dem 9. Jahrhundert viel zu leiden gehabt (Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters, 1855 S. 13, 19). Zu den Dichtern, aus deren Hymnen und synagogalen Gesängen der Abscheu gegen den bedrückenden Islam herausklingt, gehört unser in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Andersgläubigen so gelassene Autor, von dem Geiger (Divan S. 79, Nachgelassene Schriften III S. 152) behauptet hat, „seine glühende Seele blieb nicht frei von Hass und Verachtung gegen die Araber“; s. auch Steinschneider, Polemische und apologetische

religiöser Wahrheit und Moral eine enge Verbindung; der Ungläubige gilt als Sünder. Der Fortschritt der ethischen Kultur hat Mühe gehabt, diese Verbindung von Intellektualität und Sittlichkeit, die aus Besitz oder Mangel theoretischer Ueberzeugungen dem Menschen einen Vorwurf macht, zu lösen. Während also in anderen Religionen der Ungläubige, dem nur eine Vorstellung fehlt, verdammt wird, wenn er auch praktisch recht handelt, erklärt Hallewi im Bewusstsein dieses Gegensatzes, „wir sprechen keinem Menschen, welcher Religion er auch angehöre, den Lohn seiner guten Taten ab“ (I 111 S. 79). Dieses kulturphilosophisch höchst bedeutsame Zugeständnis, welches die Abweichung von einer bestimmten als Heil geltenden Tatsächlichkeit nicht mit dem Cachet des Unsittlichen versieht, ist im jüdischen Schrifttum ebenso belegt[1]), wie im System unseres Autors wohlbe-

Literatur S. 276. Dass die Stellung der Juden im arabischen Spanien bei weitem nicht so glänzend war, wie man sie hergebrachter Weise zu schildern pflegt, geht aus der ganzen das Werk Hallewis beherrschenden resignierten Stimmung hervor, wie sie schon der Titel des Kusari ausdrückt und wie sie an vielen Stellen durchleuchtet (so I 113 flg., IV 23). Wären die Aemter im Staate den Juden offen gewesen, so würde der Meister nicht sagen „Aber ich denke an die Geachteten unter uns, die diese Verachtung und Knechtschaft durch ein ohne Mühe gesprochenes Wort abschütteln, plötzlich Freie werden, sich über ihre Bedrücker erheben könnten, und es doch nicht tun, weil sie ihrem Glauben treu bleiben wollen“.

[1]) Durch die Ausbildung des Begriffes von den Frommen der Welt (חסידי אומות העולם), hat das Judentum die religiöse Betätigung der Nichtjuden anerkannt. Der Talmud hat bereits eine allgemeine sittliche Religion konstruiert, zu deren Träger er nicht einen Sohn Israels, sondern einen Sohn des Noa macht (Sanhedrin 56). Die Noachiden sind die Frommen der Welt, die Anteil haben am ewigen Leben (Tosefta Sanhedrin 13, Sanhedrin 105 a). Zur halachischen Norm hat diesen Grundsatz Maimonides erhoben. Hilchot Teschuba 3, 5 und H. Melachim 8, 11 כל המקבל עליו שבע מצות ונזהר לעשותן הרי הוא מחסידי אומות העלם ויש לו חלק לעולם הבא „Der Noachide ist also nicht ein Gläubiger, und dennoch Staatsbürger. Deshalb scheint diese Institution ein singuläres Faktum in der Geschichte der Religionspolitik zu bilden, dessen Erklärung im letzten Grunde nur die Kraft des monotheistischen Grundgedankens enthalten dürfte.“ Hermann Cohen, Die Nächstenliebe im Talmud S. 18. Ueber die Begeisterung, welche die auf dem Gedanken der Trennung des Staates von dem Glauben beruhende jüdische Institution des Noachiden bei den Rechtslehrern am Beginne der Neuzeit erweckte s. ibid. S. 20. Völlig missverstanden hat Spinoza diesen Grundzug

gründet. Denn da nur die Juden in vollem Umfange zur Beobachtung des göttlichen Gesetzes, das sie zum Leben mit Gott führt, verpflichtet sind, erwächst den Heiden aus dessen Nichtbeobachtung keinerlei Schuld und die Gerechtigkeit Gottes kann ihnen den Lohn ihrer moralischen Handlungen nicht versagen.

Für das Problem der Offenbarung aber ist so eine überaus bemerkenswerte Erkenntnis gewonnen. Jeder auf den Offenbarungsstandpunkt eingeschworenen Religionsauffassung fehlt eigentlich die Basis für den Toleranzgedanken. Da es die Eigentümlichkeit der Religion ist, den Menschen ihr Heil zur Pflicht zu machen und von ihnen zu verlangen, dass sie selig werden, so kann der Besitz einer untrüglichen Gottesstimme keine andere Meinung gelten lassen. Toleranz im sittlichen Sinne setzt Anerkennung der menschlichen Wahrheit voraus; sie kann nur geübt werden, wo anstelle der göttlichen Infallibität die menschliche Relativität getreten ist. Im Kusari Hallewis aber haben wir das merkwürdige Vorkommnis, wie eine sich ganz auf Grundlage der Offenbarung aufbauende religiöse Ueberzeugung von jedem Glaubenseifer Andersdenkenden gegenüber frei ist — eine universalistischer Religionsanschauung würdige Tugend, die hier ersichtlich auf dem Umwege über den partikularistischen Charakter des vormessianischen Judentums ermöglicht ist.

Für den mit Begriffen arbeitenden Philosophen bedeutet es die harte Probe, ob sein Denken die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen restlos auszuschöpfen vermag, ohne an der Wirklichkeit zugunsten seiner Konstruktionen Umbildungen vorzunehmen. In der Frage der Proselyten im Judentum ist der so häufig in den Verdacht der prinzipiellen Feindschaft gegen die Philosophie gesetzte Verfasser des Kusari diesem Problem der philosophischen Methodik erlegen, indem die Konsequenzen seines Systems ihn in Widerspruch zu der von den literarischen Quellen bezeugten jüdischen Wirklichkeit setzen, wie dies bereits, wenn auch nicht in dieser Tragweite, David Cassel angemerkt hat (S. 81 Note 2).

---

seiner angestammten Religion; s. Traktatus Theolg.-Polit. Cap. V Ende und zur Kritik Herrmann Cohen, Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum S 108—115, S. 137 im Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1915.

Wenn auch das Judentum grundsätzlich seinen Glauben Fremden nicht aufdrängt, so hat doch sein die engen nationalen Schranken überschreitender Universalismus sich darin erwiesen, dass es Andersgläubige auf ihr Verlangen in seinen Schoss aufnimmt und sie nach Uebernahme aller Pflichten dem geborenen Israeliten in jeder Beziehung gleichstellt[1]). Die schriftstellerische Einkleidung des Kusari selbst bringt ja diese Tatsache zum Ausdruck. Dennoch ist es Hallewi nicht geglückt, diesen Zug des Judentums dem Gefüge seines Gedankengebäudes einzugliedern. Auf Grund seiner leitenden Ideen muss seine Stellung zu den Proselyten im Judentum zwiespältig bleiben. Wohl besteht die Möglichkeit des Eintritts in das Judentum und wer sich Israel anschliesst, „wird samt seinen Nachkommen einen grossen Anteil an der Gottesnähe erlangen" (I 115 S. 81). Aber solange sich die materielle Mischung der Elemente bei den Völkern nicht der Grundsubstanz Israels angeglichen hat, kann kein Mitglied aus ihrer Mitte die entsprechende Eignung zum Empfang des göttlichen Lichtes besitzen. Wenn auch der Talmud den Heiden, der sich der Gotteslehre widmet, dem Hohenpriester gleichstellt[2]), so ergibt sich aus dem System Hallewis mit Konsequenz die Ansicht, „dass trotzdem der in unsern Glauben Eintretende nicht dem Eingeborenen gleichgestellt wird; denn nur dem Eingeborenen wird Prophetie zuteil" (ibid.). Die in der modernen Religionsphilosophie viel diskutierte religiöse Anlage als ein eigener Bestandteil des menschlichen Bewusstseins ist eine irreleitende Analogie[3]) für

---

[1]) גר שמבל בקטן שנולד דמי vgl. Kaufmann Kohler, Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage Leipzig 1910, S. 307.

[2]) Sanhedrin 59a, Baba kama 38a.

[3]) Gegen Julius Guttmann, Religion und Philosophie bei Jehuda Halevi S. XXIV Anm. Die Schwierigkeit, mit welcher Guttmann ringt, ob die Religion nach Hallewi ganz in das Reich des Uebernatürlichen gehört oder auf einer Disposition des Menschen beruht, wird nur in der rechten Weise gehoben, wenn man die entscheidende Bedeutung erkennt, welche die aristotelische Unterscheidung von Materie und Form für den religiösen Prozess im Kusari besitzt. Nach der aristotelischen Abstufung des Formenprinzips, wonach die niederen Fähigkeiten die Grundlage und Voraussetzung der höheren bilden, und der

die Begabung des Volkes der Propheten, weil dabei das Spezifische der Anschauung Hallewis nicht zur Anerkennung gelangt, wonach die der Natur nach zwischen Juden und Nichtjuden bestehende Differenz das Hineinwachsen von Aussenstehenden in das Judentum ausschliesst. Soll aus dem modernen Ideenkreise eine der Eigenart von Hallewis Auffassung nahekommende Vorstellung herangezogen werden, so bildet das Seitenstück zu dem durch die materielle Mischung der Elemente befähigten Organ der Offenbarung der auf Naturmerkmale sich beziehende Begriff der Rasse. In diesem Sinne ist es zu verstehen, dass der König als Proselyt sich als von der höchsten Stufe der Religion ausgeschlossen bezeichnet (V 1 S. 370). Weil er der Angehörige eines fremden Stammes ist, fehlt ihm die natürliche Beschaffenheit zur Erreichung der innigsten Gemeinschaft mit Gott. Erst wenn beim Eintritt der messianischen Zeit sich die Natur der Völker in die Israels verwandelt hat, werden sie geeignete Organe des Gottesgeistes sein und des Propheten Verheissung wird sich erfüllen, dass auch aus den fremden Völkern sich der Herr Priester und Leviten erwählt.

Aber hier ist noch eine für die Glieder des jüdischen Volkes geltende Einschränkung hinzuzufügen, durch welche vielleicht sich später Hallewis zwiespältige Stellung zu den Proselyten wird klären lassen. Für das Walten Gottes in der Welt bürgt, wie sich uns ergeben hat, die besondere Beziehung Gottes zu Israel. Nur insofern als die göttliche Tätigkeit in den Geschicken des auserwählten Volkes erlebt wurde, hat Gott sich manifestiert. In religiöser Hinsicht gewinnt das jüdische Volk das Ansehen einer selbständigen Grösse. Die Gesamtheit Israels steht auf der Stufe der Prophetie (I 87 S. 57). Aber andererseits ist das persönliche Gottesverhältnis nicht der Eigenbesitz aller Israeliten. Nicht jeder einzelne ist befugt zu Gott zu

---

im nächsten Abschnitt darzustellenden neuplatonischen Weiterbildung dieser Lehre ist zu vertiefen Guttmann, S. XXVII „Diese Erziehung der Menschheit für ihre messianische Zukunft, die Gott durch Israel vollziehen lässt, hat zur Voraussetzung, dass die religiöse Anlage der Menschheit von Haus aus eigen ist und nur der allmählichen Steigerung bedarf, um sich in wirklicher Gottesgemeinschaft betätigen zu können."

sprechen „mein Gott, mein Heiliger;“ nur in übertragener Weise, indem man sich als ein Glied auf dem Wege der Ueberlieferung betrachtet, darf man sich so ausdrücken. Im eigentlichen Sinne ist diese Redeweise nur den mit dem Gottesgeist behafteten Propheten gestattet (IV 3 S. 305/06). Wiederum tut sich hier eine Antinomie auf: dass nämlich auf dem Boden der jüdischen Religion nicht allen die gleiche Dignität in der Beziehung zu Gott zuerkannt wird. Auch diese Antinomie lassen wir einstweilen stehen, um sie später auf einer breiteren Basis durch Besinnung auf ein religionsphilosophisches Grundmotiv des Kusari aufzulösen.

Um das israelitische Volk als Träger der Offenbarung zu verstehen, hat Hallewi es auf die Stufe der Propheten erhoben. Das Begreifen der Tätigkeit dieser Männer verlangt die Kenntnis der erkenntnistheoretischen, psychologischen und metaphysischen Bedingungen ihrer Wirksamkeit.

Wir fragen nach der Möglichkeit der Offenbarung.

III.

Die Bedingungen der Erkenntnis.

Unter den jüdischen Religionsphilosophen vor Maimonides ist es allein Abraham ibn Daud, der eine psychologische Auffassung des Prophetismus gelehrt hat.[1]) Wenn es auch unter den übrigen Dogmatikern nicht an Ansätzen zu einer rationalistischen Auffassung fehlt, so bedeutet doch bei Hallewi die Prophetie eine den Zusammenhang des menschlichen Geisteslebens durchbrechende Erscheinung; sie gilt als eine rein übernatürliche Gabe. Da der Offenbarungsglaube unabhängig vom menschlichen Wissen besteht, so können die Wahrheitsbeweise nicht durch einen anderswo hergenommenen Masstab gewonnen werden. Demgemäss handelt es sich bei der Frage nach der Möglichkeit der Offenbarung im Kusari nicht um die Begründung unumstösslicher Heilstatsachen vom menschlichen Wissen aus. Beruht doch die Beweiskraft der geoffenbarten Religion auf Tatsachen von so grosser Eindrucksfähigkeit, dass der eigensinnigste Zweifler sie nicht anzufechten vermag. Hallewi verschmäht jeden äusseren Masstab als unzureichend für die Grösse des Judentums, weil das Gerüst aufgetürmter Schlussfolgerungen trotz der scheinbaren Festigkeit keine Sicherheit gewährt. Ausdrücklich wird davor gewarnt, den Akt der Offenbarung als ein Ergebnis natürlicher Anlagen oder irgendwelcher künstlicher Veranstaltungen zu befreien; die rationellen

[1]) Indessen haben auch diese beiden Denker den Wunderglauben nicht beseitigt, sondern nur auf ein Minimum reduziert. Gegen Joels bekannt gewordenes Urteil in „Spinozas theologisch-politischer Traktat auf seine Quellen geprüft“ S. 18 macht dies mit Recht geltend, Lewkowitz „Maimunis Theorie der Prophetie“ in Judaica, Festschrift zu Herrmann Cohens 70. Geburtstag 1912, S. 167.

Erklärungsversuche der Prophetie von Seiten der arabischen Peripathetiker werden entschieden zurückgewiesen. Aus den ihre Lehren charakterisierenden Worten des Meisters klingt deutlich die Theorie von Avicenna heraus, die uns Schahrastani[1]) mitgeteilt hat: „Dass die Prophetie also nicht, wie die Philosophen wähnen, ihren Ursprung in einer Seele habe, die ihre Gedanken geläutert und dem tätigen Verstande — auch heiliger Geist genannt — anhafte, oder den Gabriel und von diesem Beistand und Belehrung erhalte.“ (I 87 S. 58).

Die Ablehnung der philosophischen Theorien vom Prophetismus, wonach dieser das Resultat eines bloss psychischen Vorganges sei, bei dem eine unmittelbare Einwirkung Gottes garnicht in Betracht kommt, beweist, dass Hallewi die Vernunft aus dem Gebiete der Kriterien der religiösen Erkenntnis ausschliesst. Angesichts dieses Sachverhaltes hat man es häufig unterlassen, die Frage nach den philosophischen Voraussetzungen der Lehre Hallewis zu stellen. Indessen, wenn auch Hallewi jeden äusseren Masstab für die Grösse des Judentums als unzureichend verschmähte, und die Religion nicht in das Gewand der Philosophie hüllen wollte, so war er doch ein Mann, der die Wissenschaft voll in sich aufgenommen hatte, und als Arzt täglich davon Gebrauch machend, nicht ohne gewisses Zutrauen auf menschliche und natürliche Kräfte auskommen konnte. Darum muss man sich hüten, Hallewis Ablehnung der wissenschaftlichen Forschung zu übertreiben. Er wäre ein überaus unklarer Kopf gewesen, wenn er nicht die Beziehungen seiner religiösen Anschauung zu Physik und Psychologie durchdacht hätte; — selbst wenn ihr Verhältnis noch so negativ ausfallen sollte. Tatsächlich wissen wir ja, dass der Abriss der Psychologie und die Lehrsätze der Mutakallimûn im Kusari (V 12 u. V 18), denen Hallewi einen relativen Wert für den Glauben zuerkennt (V 16), wörtliche Auszüge sind aus umfassenderen Werken der zeitgenössischen Wissenschaft, wie es der Autor selbst beiläufig mitteilt. (V 19). Hallewi hätte nicht nach der literarischen Sitte seiner Zeit Entlehnungen aus philosophischen Schriften wörtlich in das Gefüge seines spezifisch jüdischen

[1]) S. Haarbrücker II S. 317/18 u. S. 329/332.

und religiösen Werkes aufgenommen, auch wenn die Sitte ihm gestattete, die Exzerpte nach Gutdünken zu wenden und umzugestalten, hätte nicht auch er bis zu einem gewissen Grade die Empfänglichkeit der Juden für das im Bereiche des Islam sich regende Denken besessen.

Aber auch ohne dass Landauer[1]) die Quelle der psychologischen Auseinandersetzungen Hallewis in der Psychologie Aviccennas gefunden und Schreiner[2]) die wörtlichen Uebereinstimmungen mit Gazzalis Ihva aufgezeigt, müssten wir annehmen, dass Hallewi, der die wissenschaftlichen Anschauungen seiner Zeit in den Kreis seiner religionsphilosophischen Erwägungen gezogen, nicht in einer prinzipiellen Feindschaft zur Philosophie gestanden hat.

Wir wollen schon hier das Ergebnis unserer Untersuchungen vorwegnehmen: hinsichtlich der inneren und äusseren Beziehungen zum philosophischen Denken bietet der Kusari im Grossen und Ganzen dieselbe Verquickung von Judentum und Spekulation dar, die wir überall in den jüdisch-arabischen Erzeugnissen beobachten. Das philosophische Grundproblem des Kusari, wie Religion und Philosophie sich bei Hallewi verhalten, soll allerdings erst in einem anderen Zusammenhange erörtert werden. Dass unser Autor freilich nicht die gänzliche Unbefangenheit seiner Zeitgenossen gegenüber dem fremden Geistesleben teilt, soll ihn zunächst nur vor dem Verdacht schützen, ein blosser Kompilator gewesen zu sein, der nicht kritisch sichtend sich zu seinen Vorbildern verhielte, sollte aber niemals zu dem Schluss verleiten, ihn aus der Reihe der philosophischen Klassiker des Judentums auszuscheiden. Gegenüber solchen Verkennungen des theologischen Charakters des Kusari ist es um so dringender geboten, seinen philosophischen Elementen, die von so vielen Lesern missverstanden worden sind, und auf die wir bereits gelegentlich hingewiesen haben, im Zusammenhang unserer Darstellung nachzuforschen und in

[1]) Landauer, Die Psychologie des ibn Sina in Z. D. M. G. XXIX S. 335—418.

[2]) Z. D. M. G. XLII S. 621 ff.

ihrer Bedeutung für das Gesamtgebäude der Gedanken aufzudecken. Es gilt den Ort zu erkenen, den im Gesamtaufriss seines Weltbildes die religiösen Phänomene einnehmen, und das Verhältnis, in welchem die Tatsachen der Offenbarung zu dem menschlichen Seelenleben stehen. Dazu bedarf es in stetiger Rücksichtnahme auf das Problem der Offenbarung einer Skizzierung von Hallewis Naturlehre, seiner Physik und Metaphysik, von seiner Psychologie und Erkenntnislehre. Das rechte Verständnis des eigentümlichen Sinnes, den im Kusari die durch einen langen Gebrauch abgegriffenen Ausdrücke der philosophischen Terminologie haben, kann allein aus einer philosophiegeschichtlichen Orientierung erschlossen werden, auf welche die sachliche Interpretation diesmal in mehr als einem Falle nicht verzichten kann. Der nicht immer gleichmässig durchsichtigen Disposition der Darstellung ist dabei der Umstand zugute zu halten, dass Physik und Psychologie in der Wissenschaft der Araber auf engste zusammenhängen und in der für Hallewi richtunggebenden Seelenlehre Avicennas der ganze Teil von den niederen Seelenkräften zur Physik gehört. Andererseits bestehen wechselseitige Beziehungen zwischen Metaphysik und Physik, weil die Kette der Wesen sich von der Materie kontinuirlich zu den geistigen Substanzen fortsetzt.[1])

Die Naturlehre der arabischen Philosophen steht in enger Beziehung zu der aristotelischen Unterscheidung von den drei Seelenkräften, denen wir auch in der Psychologie der jüdischen Dogmatiker[2]) — wenn auch in verschiedener Form — immer wieder begegnen. Avicennas Einteilung der Seele in vegetative, animalische und rationale Seelenkräfte hat Hallewi auch in sein Werk aufgenommen (V. 12 S. 385). Bei Avicenna baut sich entsprechend dieser Einteilung des Seelenvermögens auch die Stufenleiter der Wesen auf. Pflanzen-, Tier- und Menschenreich sind die drei Glieder der Entwicklungen, welche die wesentlichen Zustände von den unbewussten Tätigkeiten bis zur geistigen Freiheit im Leben des Menschen widerspiegeln.

---

[1]) Carra de Vaux, Avicenne, P. 182.

[2]) Horovitz, Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters S. 115, 174, 224.

Es ist dies die aristotelische Auffassung der Natur als eines einheitlichen Systems vom Niederen zum Höheren abgestufter Lebensformen, worin die unbewusst wirkenden Kräfte als Vorstufe zu den mit Bewusstsein wirkenden erscheinen. Die drei Reiche beruhen ihrerseits nämlich auf dem Mineralreich, wo sich noch keine Ansätze des Lebens finden, und reichen bis zur Stufe der Engel hinauf.

Die Grundzüge dieser Naturlehre werden auch im Kusari auseinandergesetzt, und zwar in einem Zusammenhange, der die innere Haltung Hallewis zur Philosophie treffend charakterisiert. Als der König an der besonderen Stellung des jüdischen Volkes Anstoss nimmt, wird der Dialog über die Offenbarung Gottes an Israel unterbrochen und der Meister beginnt mit der Einteilung der Natur, welche von Aristoteles und Avicenna uns bekannt ist. Die niedrigste Stufe nimmt das vegetabilische Leben ein (ענין המצע) das auf Ernährung und Fortpflanzung beschränkt ist; die organische Natur besitzt noch nicht im eigentlichen Sinne Leben und Seele. Die nächsthöhere Form ist die animalische (ענין הנפשי), wo zu den den Pflanzen eigenen Kräften die Fähigkeit der Empfindung und Willensäusserung hinzukommt. Diese niederen Fähigkeiten bilden die Grundlagen und Voraussetzungen der intellektuellen Stufe (ענין השכלי), auf der allein der Mensch steht. Welchen Zweck aber hat bei Hallewi in der Erörterung über die historischen Grundlagen des Judentums dieser naturphilosophische Exkurs? Der weitere Verlauf des Gespräches macht die leitende Absicht deutlich. Der Meister richtet an seinen mit der aristotelischen Physik einverstandenen Schüler die Frage, welche Stufe denn noch höher als die intellektuelle stehe (I 37). Die Antwort des Schülers, der auf die Gelehrten hinweist, gibt Hallewi willkommene Gelegenheit, den Sinn der Natureinteilung deutlicher zu exemplifizieren. Innerhalb jedes Reiches gibt es verschiedene Grade von Vollkommenheit. So stehen die Säugetiere, welche ausgebildete Organe besitzen, höher als die Vögel, die aber doch derselben Stufe wie jene angehören und nur graduell von ihnen verschieden sind. Unterschiede der Art nach aber bestehen zwischen den Angehörigen der verschiedenen Reiche. Der von dem König aufgezeigte Unterschied zwischen gelehrten und ungelehrten Menschen ist nur graduell,

eine absolute Differenz bedeutet die Verschiedenheit von Stein und Pflanze, von Tier und Mensch. Dass es eine prinzipiell noch höhere als die intellektuelle Stufe des Menschen in der sichtbaren Welt gäbe, vermag der König vom Standpunkte der aristotelischen Physik mit Recht nicht zuzugeben. Das eben aber ist Hallewis Zweck bei der Einführung der Erörterungen über die Stufenfolge in der Natur im Zusammenhange mit der Stellung des auserwählten Volkes: er will das aristotelische Schema sprengen und eine neue Kategorie einführen, die das religiöse Verhalten Gottes zu Israel erklären soll. Die Prophetie stellt ein besonderes Reich der Wirklichkeit dar. Um die geschichtlich bezeugte Verbindung des Gottesgeistes mit Israel zu erklären, muss die herkömmliche Einteilung der Natur um die Annahme eines besonderen Bezirkes in der Realität erweitert werden. Das jüdische Volk mit seinen singulären Schicksalen ist eine Grösse sui generis, die nicht in die bisher statuierten Reiche eingegliedert werden kann. Die Modifizierung, welche Hallewi an dem überlieferten Naturbegriff vornimmt, will innerhalb des wissenschaftlichen Weltbildes seiner Zeit Raum schaffen für die Tatsache der Offenbarung. Israel als das Volk der Offenbarung besitzt ein besonderes Vermögen, wodurch es von allen Wesen der Welt der Art nach verschieden ist. Mit den Israeliten, die insgesamt auf dem Range der Prophetie stehen, beginnt eine neue Stufe des Seins, welche dem Göttlichen am nächsten steht. Diese religiöse Anlage ist nicht zu vernichten, und es ist im Rahmen seines Systems völlig konsequent gedacht, wenn Hallewi auch den ungehorsamsten Bekenner der gottentstammten Religion über den Heiden stellt, da er die Stufe der Engel erreichen kann, wenn sein Ungehorsam sie ihm auch getrübt und geschädigt hat. Die absolute zwischen den einzelnen Stufen eruierte Differenz fordert die Erklärung „der niedrigste Bekenner der göttlichen Lehre steht eine Stufe höher als der Edelste der Völker, welche diese Lehre nicht haben“ (V 2 S 424).

Schon in der Erörterung über das Gottesvolk haben wir kennengelernt, in welchem Sinne die religiöse zur Aneignung der Prophetie befähigende Disposition zu verstehen ist. Hier gilt es, die gewonnene Erkenntnis durch eine geschichtliche Besinnung zu vertiefen und die Zusammenhänge festzustellen,

welche zwischen Physik und Metaphysik bestehen und ineinandergreifen. Bereits bei Aristoteles finden wir die Lehre, dass nicht jeder beliebige Stoff jede beliebige Form annehmen kann. Wie in seiner Psychologie zwischen dem Sinne und dem Sinnesobjekte ein bestimmtes Verhältnis obwalten muss, wenn eine Sinneswahrnehmung zustande kommen soll, so enthält der Stoff immer schon die Eignung für die Ausprägung bestimmter Formen und ist der Möglichkeit nach das, was aus ihm werden kann. Deshalb gilt die Materie Aristoteles als das Prinzip der Möglichkeit, wie die Form als das der Wirklichkeit, durch welche der Stoff in Wirklichkeit wird, was er vorher nur potentiell war[1]). Auf die Körper der organischen Welt übertragen, ist die Seele das die Möglichkeit der Substanz zum wirklichen Sein Vollendende, die Entelechie. „Die Seele ist die erste Entelechie eines natürlichen Körpers, der in Möglichkeit Leben hat", d. i. „die erste Entelechie eines physischen, organischen Körpers". (διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἰἡ ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη φυσικοῦ ὀργανικοῦ De anima II 1 p. 412 a 27, 28).

Die Lehre des Aristoteles ist zu den arabischen Philosophen in neuplatonischem Gewande gelangt. Die Neuplatonischen Erklärer haben sich bei der Verpflanzung seiner Lehre auf den Boden des Islam als wirksame Faktoren bewährt, wie ja auch Werke von ausgesprochen neuplatonischer Tendenz wie die angebliche „Theologie des Aristoteles"[2]) unter dem Namen

---

[1]) De Anim. II p. 414 a 20. σῶμα μὲν γὰρ οὐκ εστι (ἡ ψυχή), σώματος δὲ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνῆρμοξον, αὐτὴν, οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καιπερ οὐ δὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεθαι τὸ τυχον. οὕτω δὲ γίνεται καὶ κατὰ λόγον. ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέψυκεν ἐγγίνεσθαι. — Eine ingeiöse Deutung des erkenntnistheoretischen Standpunktes des Aristoteles und der arabischen Peripatetiker hat neuerdings versucht, B. Kellermann, „Das Nusproblem" in „Philosophische Abhandlungen, Hermann Cohen dargebracht, S. 152.

[2]) Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol, S. 42. „Die neuplatonischen Elemente aber, denen wir im Kosari begegnen, sind wahrscheinlich aus der sogen. Theologie des Aristoteles geschöpft."

des Stagiriten in die arabische Literatur eingeführt worden sind. Wie das Christentum im Morgenlande seinen Einfluss vielfach durch die um die Bibel sich schlingende apokryphe Literatur betätigt hat, so haben — nach einem treffenden Vergleiche Goldzihers — Pseudoempedokles und Pseudoaristoteles der griechischen Philosophie im Muhammedanischen Orient den Weg gebahnt[1]).

Alexander von Aphrodisias hat die Lehre des Aristoteles von νοῦς ποιητικός auf die göttliche Intelligenz als auf eine vom Wesen des Menschen getrennte, auf ihn einwirkende reingeistige Substanz gedeutet. Aristoteles' νοῦς δυνάμει hat er als das der Natur der Menschen eigentümliche Erkenntnisvermögen verstanden, mit welchem er die intelligible Form erfasst. Dieses letztere aber ist nach ihm die Folge einer bestimmten Mischungsweise der Elemente im menschlichen Leibe, warum er ihn als den materiellen Verstand (νοῦς ὑλικός) bezeichnet, eine Benennung, welcher wir immer wieder begegnen bei den arabischen Aristotelikern, die übrigens trotz der Beeinflussung durch Alexander dem Wesen des νοῦς δυνάμει im aristotelischen Sinne nähergekommen sind als sein sie bestimmender Kommentator. Für sie ist der zum göttlichen Geist hypostasierte νοῦς ποιητικός der erste Grund aller Dinge, die rein geistige Substanz, die in allen Dingen in verschiedener Abstufung zur Erscheinung kommt. Diese wirkende Intelligenz ist es, die den natürlichen Dingen ihre Formen gibt; die Tätigkeit der niederen Ursachen ist überall nur vorbereitend, indem sie sich darauf beschränkt, die Materie zur Aufnahme der Formen geeignet zu machen. Ganz analog verhält es sich bei der Aufnahme der intelligiblen Form im materiellen Verstande; die intelligiblen Formen fliessen von der wirkenden Intelligenz in unsre Seele.

Wie weit sich diese Lehre vom Werden in der Natur von der des Aristoteles entfernt, ist ersichtlich. Für den Stagiriten war Weltkraft und Natur in nichts unterschieden, und kennt er

---

[1]) Ueber den Weg, auf welchem der Neuplatonismus zu den Arabern und jüdischen Religionsphilosophen gelangt ist, vgl. Joel, Beiträge S. 5; Horovitz, Psychologie S. 83 ff.; Goldziher, Kultur der Gegenwart, I, 5 S. 51-52. B. Kellermann, Die Kämpfe Gottes von Levi ben Gerson, Berlin 1914, Endnote A, besonders S. 234, 246.

auch einen Begriff der zwecktätig bildenden Gesamtnatur, so bleibt ihm doch die Natur das immanente Prinzip der Bewegung in den Dingen. (Phys. II 1). Anders steht bei Avicenna die Natur im Dienste der göttlichen Vorsehung. Nach göttlicher Absicht sind die Dinge der Welt zu bestimmten Zwecken geordnet. Für das Verhältnis von Natur und Gott ist recht bezeichnend eine Stelle aus der Psychologie Avicennas, die Hallewi nicht in seinen Auszug aufgenommen hat: „Als der göttliche Wille in seiner Weisheit der Natur die Aufgabe gestellt, lebende aus den vier Elementen zusammengesetzte Wesen hervorzubringen, die Natur aber an sich auf einmal den beseelten Körper nicht hervorbringen konnte, sondern allmählich durch sein Wachsen, und als die animalisch zusammengesetzte Substanz naturgemäss der Auflösung und dem Zergehen entgegenging und der aus den Gegensätzen zusammengesetzte Körper die erwünschte lange Dauer nicht zuliess, da bedurfte die Natur einer Kraft, um die lebenden Wesen vermöge des Wachsens gross zu ziehen, und sie wurde von der göttlichen Fürsorge durch die Kraft des Wachsens unterstützt. Die Natur bedurfte ferner einer Kraft, um die Ausdehnung des beseelten Körpers zu erhalten, daher kam die göttliche Vorsehung mit der ernährenden Kraft zur Hilfe und endlich einer dritten Kraft, die einen Teil des lebendigen natürchen Körpers ausrüstet und zu ihrem Wohnsitz wählt, sodass der Körper, bevor das Vergehen an ihn kommt, einen Ersatz für sich stellt, um dadurch die Erhaltung der Arten zu erreichen — und die göttliche Vorsehung half mit der Zeugungskraft[1])." Dass nichts von der Natur Geschaffenes zwecklos und unnütz sei, ist ein Axiom der Naturphilosophie Avicennas. Um dieses Grundsatzes willen werden naturwissenschaftliche Theorien abgewiesen, weil nach ihrer Erklärung Organe des menschlichen Körpers überflüssig wären (das. S. 393). Die Abhängigkeit der Natur von Gott wird auch ausdrücklich anerkannt. „Die Natur aber, die im Dienste der göttlichen Vorsehung steht, gibt nichts Unnützes und nichts Schädliches und verweigert nichts Notwendiges, Nützliches" (das. S. 387—388), eine Ueberzeugung, die auch Hallevi betont und deren wörtliche Wiedergabe wir auch im Kusari besitzen. „Die göttliche Weisheit schafft aber nichts

[1]) Z. D. M. G. XXIX S. 385. Ueber das Problem Gott und Welt

Schädliches oder Zweckloses und hält auch nichts Nötiges oder Nützliches zurück" (V 12 S. 387).[1])

Dieselbe Verquickung von Aristotelismus und Neuplatonismus, die es schwer macht, zwischen beiden die Grenze zu ziehen, finden wir auch in der Metaphysik und Physik des Kusari. Auch hier finden wir die aristotelische Unterscheidung vom tätigen und leidenden Verstand. Im Sinne Alexanders von Aphrodisias wird der tätige Verstand als aussermenschliche geistige Substanz aufgefasst und mit der Gottheit (S. 14—27, S. 58, S. 310, 345) gleichgestellt.

Der leidende Verstand gilt als das Vermögen, mit welchem Gott den Menschen ausgerüstet hat; es ist der materielle leidende Verstand (שכל ההילני), der uns von Alexander und Avicenna her bekannt ist. Auch bei Hallewi ist der Grund für die Abstufung des Seelenlebens in der stofflichen Zusammensetzung der Körper zu suchen. Es sind materielle Bedingungen, nach welchen sich das Seelenleben differenziert; je feiner die Zusammensetzung, desto geeigneter für die Aufnahme einer höheren Seelenform ist der Körper. „Hat sich die Mischung noch mehr veredelt und zur Erscheinung der göttlichen Weisheit in grösserem Umfange befähigt, so ist sie zur Aufnahme einer höheren Form als der bloss vegetativen Kräfte geeignet. . . Es wird ein Tier vermöge der Gliedmassen, die es im Raume fortbewegen." (V 10 S. 383). „Je weniger die Gegensätze der Elemente ausgeglichen, desto weiter von der Vollkommenheit entfernt sind die Wesen. Je mehr die Gegensätze ausgeglichen und in einer höheren Einheit zusammengeflossen sind, desto

---

vgl. die 9. Abhandlung in Avicennas Metaphysik, s. M. Horten, Die Metaphysik Avicennas Halle 1907. Dort äussert Avicenna in demselben Sinne S. 558 flg. „der Beweger der Bewegung des Weltalls kann nicht eine Naturkraft sein . . . denn die Natur handelt nicht nach freiem Willen, sondern sie wirkt nur, indem sie in den Dienst genommen wird."

[1]) Dass auch der Hauptinhalt des „Liber de anima" von Gundisalvi (Pseudoaristoteles über die Seele, Berlin 1891, ed. Löwenthal), mit der Psychologie ibn Sinas übereinstimmt, bemerkt Guttmann, Philosophie des Gabirol S. 16 und hat Horovitz, Psychologie S. 97 im Einzelnen nachgewiesen — gegen Goldzihers Bezeichnung der „Fons vitae" als eines Compendiums der neuplatonischen Philosophie s. Horovitz, Psychologie S. 79.

näher stehen sie der intelligiblen Welt. „Auch die Menschen unterscheiden sich von einander, weil in ihnen die Elemente in verschiedener Mischung vorhanden sind, so richtet sich auch der Verstand nach dieser Verschiedenheit. Hat er eine gelbliche Galle, so besitzt er Schnelligkeit und Gewandheit, neigt er zur schwarzen, dann besitzt er Ruhe und Bedächtigkeit. Die Temperamente richten sich nach der Mischung, bis sich endlich ein Mensch mit gleichartiger Mischung findet. . . Ein solcher Mensch besitzt ohne Zweifel ein von heftigen Begierden freies Herz und verlangt nach einer über der seinigen stehenden, nämlich der göttlichen Stufe.“ Der Prophet ist eben von solcher materiellen Beschaffenheit, dass Gott seinen Geist auf ihn strömen lässt. Der Philosoph, den der König um seine Meinung befragt, entwickelt ganz im Sinne des Aristoteles die Lehre von der Entstehung der Wesen vom Standpunkte der naturalistischen Weltanschauung aus, die Gott nur als letzte geistige Weltursache anerkannt. Er weist auf die zusammenhängende von Ursache und Wirkung gebildete Kette hin, die zwar auf eine erste Ursache führen, ohne doch von einer bestimmten Absicht auszugehen. „Bei dem einen sind diese Ursachen im vollkommenen Masse vorhanden, und das Wesen wird ein vollkommenes; bei einem anderen sind sie von mangelnder Beschaffenheit, und es selbst wird unvollkommen. So besitzt ein Neger nur die Fähigkeit zur Annahme der menschlichen Form und Sprache und dies nur in höchst unvollkommener Weise; der Philosoph ist als solcher befähigt zur Erreichung einer sittlichen, intellektuellen und praktischen Höhe, so dass ihm nichts an Vollkommenheit fehlt.“ (I 1 S. 23, 24).

Mehr in neuplatonischer Form, in der die Philosophie des Aristoteles zu den Arabern kam, entwickelt auch der jüdische Meister seinem Schüler zum Verständnis des Prophetismus diese Lehre. „Der Gottesgeist ersieht sich gleichsam denjenigen, der sich zu einem Zusammenhang mit ihm eignet, dass er ihm ein Gott sei, wie z. B. Propheten und Fromme. So ersieht sich der Verstand denjenigen, der durch Vollkommenheit seiner natürlichen Anlagen und durch Harmonie seiner Seele und seines Charakters geeignet ist, dass er sich vollständig in ihn versenke, wie z. B. in die Philosophen. Die Lebenstätigkeit ersieht sich

denjenigen, dessen natürliche Beschaffenheit ihn zu einer höheren Daseinsstufe befähigt, um in ihm als tierisches Leben zur Erscheinung zu kommen. Das organische Sein ersieht sich die in ihren Qualitäten sich ausgleichende Mischung, um in sie einzuziehen und sie zur Pflanze zu bilden." (II 14 S. 102 s. auch II 26 ff.).

Gott ist der Urheber der geistigen Form. Die reine Form wird mit dem göttlichen Geiste gleichgesetzt. „Der tätige göttliche Verstand ist es, von dem diese Form ausging, wie ihm die Form der Pflanzen und Tiere, die ja auch alle aus den vier Elementen gebildet werden, zuzuschreiben sind." (V 4 S. 375). Der עין אלהי ist die höchste der die vier Reiche durchströmenden Formen.[1]) Dieselbe göttliche Form manifestiert sich in der Welt der Pflanzen und der Tiere wie im Geiste des Propheten; nur führt die Verschiedenheit der materiellen Substrate einen Unterschied in der Stärke der Ausprägung herbei. (V 20 S. 424).

Unter allen irdischen Wesen besitzt keines die grössere Fähigkeit zur Verbindung mit dem Gottesgeist, als die Propheten „Der göttliche Geist hat aber nächst den Himmelslichtern und Sphären keinen gefunden, der seinem Worte gern gehorcht und den von ihm befohlenen Wandel befolgt hätte, als Fromme unter den Menschen, die von Adam bis Jacob nur einzelne waren, dann aber ein Volk wurden, auf dem der göttliche Geist ruhte." (III 17 S. 220). Wohl bleibt Gott an sich stets derselbe in ewiger Unveränderlichkeit. Doch die Menschen sind nicht alle gleich begabt, sein Licht zu empfangen. An einem an Philo erinnernden Beispiel von der Sonne und den von ihr Licht empfangenden Körpern macht Hallewi den Sachverhalt deutlich.[2])

[1]) Ebenso konstruiert Avicenna die Funktionen des tätigen Verstandes: „Es ist also eine Substanz, welche von der Materie getrennt ist, nämlich die tätige Vernunft . . . und ihre Wirksamkeit beschränkt sich nicht auf die Intelligenzen und die Seelen, sondern jede Form, welche in der Welt entsteht, ist nur durch ihr allgemeines Herabströmen da, so dass sie jedem Aufnehmenden diejenigen Formen zuerteilt, wofür er bereit ist" (Haarbrücker, Schahrastani II S. 328).

[2]) Guttmann, Philosophie des Gabirol, S. 42 (Anm. 3) hat für diesen Vergleich als Quelle bei Hallewi auf die neuplatonische Theologie des Aristoteles verwiesen. (Vgl, Dietericis Uebers. S. 82, 114, 155). Vgl. Philo, de special legibus L. B. I (de monarchia) p. 218 M. in Philonis Opera ed. L. Cohn V p. 10.

Die Sonne bleibt sich immer gleich; doch nicht alle Körper nehmen ihr Licht in derselben Weise auf. Die reinen Seelen der Propheten, der vollkommensten unter den irdischen Geschöpfen, durchdringt das göttliche Licht so hell und klar, wie das Licht der Sonne die Edelsteine und Perlen, obgleich es doch von der Erde nur sehr schwach zurückgestrahlt wird. (IV 15, S. 329 ff und IV 3 S. 308).

Darin besteht die Grösse des israelitischen Volkes, dass ihm in seiner Gesamtheit der Gottesgeist sich mitteilte und Gott mit ihnen allen redete: Sogar die Frauen waren Propheten (I 95 S. 62) „wer ein schwaches Gesicht hat, der sieht wenig, gleichsam Dämmerlicht wie die Fledermäuse; wessen Augen blöde und schwach sind, der sieht nur im Schatten, wessen Augen kräftiger sind, kann den Sonnenschein sehen." „Der Anschauung der Propheten war das Ertragen der göttlichen Herrlichkeit möglich" (IV 3 Ende).

Von diesem Standpunkte aus überschauen wir die Lösung der Frage nach der Möglichkeit der Prophetie. Das Problem der Offenbarung ist eingereiht unter die Fragen der Beziehung Gottes zur Welt. Die Lösung des religiösen Problems vollzieht sich unter Zurückführung auf die Probleme der Metaphysik, in dem die metaphysische Beziehung Gottes zur Welt sich der religiösen Vertiefung fähig erweist.

Das Dreistufensystem der Peripatetiker hat Hallewi zu einem Vierstufensystem erweitert, in welchem der Prophet die höchste abschliessende Stufe der Entwicklungsreihe bildet. Das korrelative Verhältnis von Form und Stoff, aus welchem die Wertabstufung unter den vier Gebieten der irdischen Welt abgeleitet wird, ist in Gott, der rein stofflosen Form aufgehoben; er, der tatkräftige Verstand (שכל הפעול), die Wirklichkeit ohne Möglichkeit, ist der Spender der Form. Die Höhe der Vollkommenheit der irdischen Wesen hängt von dem Grade ihrer Durchdringung mit der göttlichen Form ab. Die Ausprägung der göttlichen Form ist durch die Disposition der Materie bedingt. Gottes Vorsehung über seine Geschöpfe ist mit dem Einfluss der göttlichen Form auf die Welt identisch. Die Offenbarung bedeutet eben die unmittelbarste Manifestation der göttlichen Form in der Materie.

Offensichtlich drängt diese Lehre von der Ausbreitung der res divina zum Vergleich mit der Logoslehre der Neuplatoniker. Ist es doch eine Art von Emanation, welche von Gott ausgehend, die Wesenheit der Körper gestaltet. Noch einmal sei das Verdienst Goldzihers hervorgehoben, der den Neuplatonismus Hallewis festgestellt hat[1]). Den entscheidenden Gedanken im Kusari

---

[1]) Goldzihers Feststellungen über den Neuplatonismus Hallewis sind — soweit ich übersehen kann — von ihm unabhängig durch Neumark bestätigt worden. Was Neumark als materielle Abhängigkeit Hallewis von Gabirol nachweist, sind, wie man auch über die literarische Vermittlung immer urteilen möge, neuplatonische Elemente im Kusari. Nach Neumarks Untersuchung, die auch in dieser Beziehung eine, wenn auch nicht in allen Ergebnissen zutreffende, doch dauernde Bereicherung der Kusariforschung bedeutet, erleiden die Darlegungen Goldzihers eine Modifikation in doppelter Richtung. Die Emanation des Gottesgeistes scheint nach Goldzihers Auffassung bei Hallewi auf den erwählten Teil der Menschheit beschränkt. Dies ist auch zutreffend, insofern es sich bei der Auserwählung Israels um die vollkommenste Mitteilung Gottes handelt. Aber wie bei Avicenna, so entstammen auch bei Hallewi alle bestimmenden Formen in der sichtbaren Welt dem göttlichen Geiste, nur wird die Wirklichkeit seiner Ausprägung durch die in der Materie dazu vorhandene Möglichkeit begrenzt. So kommt also der Emanation ein weit grösserer Umfang zu, und Goldziher hat über der vollkommenen Ausgiessung des Gottesgeistes über die Propheten nicht seine graduelle Abstufung in allen Reichen der Natur genügend berücksichtigt. Im Zusammenhange mit dieser Erkenntnis steht das weitere Verdienst Neumarks, welches er sich durch Aufdeckung der konstitutiven Bedeutung erworben hat, welche die aristotelischen Begriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit, Materie und Form im Kusari spielen. Die Ausprägung der göttlichen Form wird durch die in der Materie vorhandene Disposition bestimmt. Dass der Stoff in diesem relativen Sinne immer schon die Eignung für die Ausprägung bestimmter Form enthält und der Möglichkeit nach das ist, was aus ihm werden kann, hat Goldziher nirgends betont. Vielmehr scheint nach ihm der göttliche Geist mit Willkür seine Organe zu wählen ohne Kriterien für die Richtung seiner Gnade. „Le amr ilahi est une force venant de Dieux et conférant aux personnes et aux chauses, qui en sont gratifées une qualite spirituelle d'existence supérieure à celle, qui réside chez les individus de même espèce, non favorisés de cette grâce. Elle s'unit aux hommes élus, actes à la recervoir . . . . en conduisant et déterminant l'esprit de l'homme comme une force interne“ (p. 35). Neumark erst verdanken wir die Erkenntnis, dass sich das Seelenleben nach materiellen Verhältnissen differenziert. Dass hiermit der Materie,

von der Einwirkung des Gottesgeistes auf den erwählten Teil der Menschheit hat er in seinem Zusammenhange mit dem aus der Emanationslehre erwachsenen göttlichen Logos aufgewiesen. Der arabische Ausdruck amr ilâhî für den hebräischen Terminus von res divina ist die Uebersetzung von λόγος[1]. Gegen diese Erkenntnis verschlägt es nicht, wenn an einzelnen Stellen des Kusari die Lehre von der Emanation mit Nachdruck abgewiesen wird (IV 25 S. 356 ff., V 14 S. 406). Diese bekämpften Emanationstheorien stehen in Verbindung mit der Kosmologie des Aristoteles, welche einen unversöhnlichen Widerspruch gegen den

die alles Zufällige und Unvollkommene in der Welt verursacht, eine selbständige Existenz neben Gott zugestanden wird, ist nur in sehr viel beschränkterem Sinne zutreffend, als es Neumark hervorhebt. Denn abgesehen davon, dass die empirische Materie niemals eine Realität, sondern immer nur Prinzip der Möglichkeit ist, welche schon die Eignung für bestimmte Form besitzt, bedeutet der Begriff der Möglichkeit auf die erste Materie angewandt, die Möglichkeit zur Annahme aller Formen und damit den Mangel jeder positiven Eignung. Neumarks Versuch, diesen dunklen Punkt der aristotelischen Lehre zu einer tragfähigen Basis auszubauen, auf Grund deren die Einreihung des Kusari in die Geschichte der jüdischen Philosophie vollzogen werden kann, muss auf jeden Fall gemissbilligt werden. Um aber die innere Stimmung Hallewis bei Vereinigung dieses nur scheinbaren Dualismus mit seiner monotheistischen Gesinnung nachempfindend zu verstehen, denke man an Aristoteles Erklärung „ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πασχοντος καὶ ἡ τῆς ὕλης“ (De anima III 5). Eine eingehende Behandlung widmet dem Problem B. Kellermann, Die Kämpfe Gottes von Lewi b. Gerson S. 206—213, S. 226, 232, 240.

Vergleiche auch wie die Schule des Thomas von Aquino mit diesem Probleme rang bei Cl. Bäumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters in Kultur der Gegenwart I 5 1913 S. 390.

[1]) In der Theologie des Islam sind neuplatonische Lehren von Anfang an wahrnehmbar. Schon Mohammed hat seine früheren Phantasien über das Zustandekommen der Offenbarungen in der spätmekkanischen Zeit durch theosophische Spekulation ersetzt, indem er die Offenbarungsvermittlung im Sinne der Emanationslehre auf ein in engster Verbindung mit Gott stehendes Buch zurückführte. Darüber sagt H. Grimme, Mohammed, München 1904 S. 60 „Von diesem Buche wurden Teile emaniert, durch die Sphäre der sieben Himmel vermittels des in jeder von ihnen waltenden Logos (Amr) bis zur irdischen Sphäre herabgeführt, sodann durch einen aus dem Logos emanierten Geist (Ruh) denjenigen inspiriert, welche Träger der Offenbarung (wahj) oder des Buches (kitab) werden sollen.“ Beachtenswert ist die Wiedergabe der Amr durch Logos bei Grimme.

Monotheismus des Judentums bedeutet. Hat doch Aristoteles dem Polytheismus der Volksreligionen in seinem astronomischen System noch eine Stelle verstattet, in dem er zur Erklärung der Eigenbewegung der Planeten die Annahme von Sphären postulierte und diese sich als selbständige beseelte Wesen dachte, die gewissermassen als Untergötter neben der Gottheit stehen. An diese polytheistischen Ueberbleibsel in der Lehre des Aristoteles haben die arabischen Philosophen die Theorie von dem von Gott ausströmenden ersten Verstand, der die alles umgebende Sphäre ist, bis zu dem aus der Mondsphäre fliessenden tätigen Verstande angelehnt[1]). Wenn auch Hallewi die Grundideen dieser Emanationslehren mit Unrecht dem Aristoteles zuschreibt[2]), so hat er doch richtig diesen die Einheit des Weltalls durchbrechenden Fremdkörper der zeitgenössischen Wissenschaft herausgefunden und als mit dem Judentum unvereinbar hingestellt. „Zu der Annahme mehrerer Gottheiten sind die Philosophen durch ihre Untersuchungen über die Bewegungen der Sphäre gekommen, deren sie mehr als vierzig zählten und bei deren Bewegungen sie jene besondere Ursache annahmen. Und da sie nun weiter einsahen, dass jene Bewegungen willkürliche, nicht notwendige oder natürliche seien, so folgerten sie, dass jede Bewegung von einer Seele ausgehe, dass jede Seele einen Geist habe und dieser Geist ein von der Materie gesonderter Engel sei. Diese Geister nannten sie Götter, Engel, sekundäre Ursachen und so noch andere Namen. Die unterste uns nächstliegende Stufe ist der Verstand, von dem sie sagen, dass er die untere Welt leite, nach ihm der materielle Verstand, dann die Seele, dann die vegetativen und vitalen Kräfte und die jedes einzelnen Gliedes“ (V 21, S. 429).

Anders aber verhält es sich mit den neuplatonischen Emanationstheorien, die reich an religiösen Motiven sind und Handhaben genug zur Einstellung in eine vom Interesse der Frömmigkeit bestimmte Weltanschauung bieten. Der göttliche Geist wird mit Gott in eins gesetzt und ist eine von Gott aus-

[1]) Carra de Vaux, Avicenne, P. 141, 42, 246/47.

[2]) In betreff der Emanationslehre sind die arabischen Philosophen in demselben Irrtum befangen. S. Carra de Vaux, Avicenne, p. 246.

gehende Kraft, die sich solchen Personen und Sachen mitteilt, welche durch ihre stoffliche Beschaffenheit zu seiner Empfängnis würdig sind. Deutlicher wird uns dieser Gottesbegriff, über den man in der Nacherzählung nicht grössere Präzision verlangen kann, als Hallewi selbst ihm gegeben[1]), wenn wir von ihm noch einmal auf den Naturbegriff zurückblicken, dessen Vorbild wir in der Physik Avicennas bereits kennen gelernt haben. Ausdrücklich wird gegen die Gleichsetzung von Natur und Gott im Kusari Verwahrung eingelegt (I 70 ff. S. 50—51). Es ist nicht gestattet, der Natur intellektuelle oder ethische Attribute beizulegen, oder über sie als einer selbständig wirkenden Kraft Aussagen zu machen. Wohl üben die Elemente und die Himmelskörper Einfluss auf die physikalischen und chemischen Vorgänge der Körperwelt aus, jedoch sie stehen im Dienste einer Zwecke setzenden Kraft, die nur aus einer Intelligenz hergeleitet werden kann. „Wer nun die Kräfte, welche die Materie durch Wärme und Kräfte gestalten, Natur nennt, handelt nicht unrecht, wenn er ihnen nur nicht Intelligenz beilegt. (I 71 S. 51). Es handelt sich um die Anerkennung einer höheren Weisheit, welche die Ordnung der Natur bestimmt und deren Inbegriff eben in Gott gesetzt wird. Der biblische Ausdruck „Gott der Götter" wird dementsprechend als Bezeichnung dafür erklärt, dass alle wirkenden Kräfte Gottes bedürfen, der sie ordnet und lenkt (IV 3 S. 305). Nicht im Sinne des Aristoteles ist die Natur der Anfang und Urgrund, wodurch ein Ding ruht und sich bewegt, sie ist nicht die Weltkraft, die aus sich heraus die Bildungen hervortreibt, sondern sie steht im Dienste der für Erhaltung und Fortpflanzung sorgenden Vorsehung. Die überall in der Natur verwirklichten Zwecke, der harmonische Zusammenhang des Weltganzen und die zweckmässigen Einrichtungen aller seiner Teile lassen die weise Ordnung einer ewigen Vernunft erkennen, die sich in der Bildung des kleinsten Wurmes ebenso offenbart, wie in der Ausdehnung der Sonne und ihrer Sphären[2]). „Der

[1]) „Si, de toutes ces citations, nous ne pouvons tirer aucune définition précise de la force divine denommée par Juda Halévi al-amr al-ilahî", Goldziher, R. E. J. P. 37. Vgl. im Uebrigen Horovitz, Psychologie S. 265 Anm. 156, S. 267 Anm. 132.

[2]) Für diesen bei Gazzali und im Kusari häufig wiederkehrenden Gedanken (II 69 S. 49, III 17 S. 218, IV 15 S. 350, V 20 S. 424) hat

Inbegriff der dem Einzelwesen innewohnenden Kräfte betreffend das Wachstum, die Fortpflanzung, die Ernährung und den Mangel an räumlicher Bewegung ist das, wozu nach Ansicht der Philosophen die Natur leitet, während es in Wahrheit Gott ist, der sie auf Grund irgend einer Anordnung leitet, welche Anordnung du Natur oder Seele oder Kraft nennen magst" (V. 10 S. 382).

Ueber den methodischen Erkenntniswert dieser als Reaktion der religiösen Persönlichkeiten gegen die naturalistische Richtung des Denkens zu begreifende, vom religiösen Interesse beherrschte Naturauffassung sei im Vergleich mit der aristotelischen Physik zu ihrer Würdigung abschliessend bemerkt, dass sie weit mehr als diese der wissenschaftlichen Auffassung der Welt als eines einheitlichen Ganzen gerecht wird, wenn sie auch für die kausale Erklärung untauglich ist. Eine Schwierigkeit der aristotelischen Lehre liegt auch darin, dass der ihrem Begriffe nach einheitlichen Materie als einheitliches Prinzip die Form gegenüber gestellt wird, von der es tatsächlich viele und mannigfaltige gibt und deren System nur als Bestandteil eines einheitlichen Wesens zu einer solchen Gegenüberstellung geeignet wäre. In der neuplatonischen Färbung erfüllt die aristotelische Lehre diese Forderung. Durch die Herleitung der Formen von dem sie schaffenden göttlichen Geiste ist die erforderliche Einheit unter ihnen gestiftet.[1])

Im Prozess des Weltgeschehens kommt den kosmischen und physikalischen Kräften nur eine vermittelnde Rolle zu, insofern sie das Medium des göttlichen Schaffens zur Ausprägung der Form sucht. „Aber die Form selbst kommt von dem formenden Allweisen". „Samen und Blut sind das Materiel für die Bildung eines Menschen, verbunden durch die Zeugungsorgane, während die Geister und Kräfte die Werkzeuge sind, die sie nach dem Willen Gottes bearbeiten und des Menschen Gestalt, Mass, Wachstum und Ernährung vollenden" (V 20 S. 424). Während seit dem 12. Jahrhundert in der islamischen Religionsphilosophie der in seiner ascharitischen Gestaltung rezipierte Kalam dem Aristotelismus eine allen Forderungen der

Cassel S. 49, Anm. 6 die Parallelen bei Bachia und Albo zusammengestellt. [1]) Zur philosophischen Auswertung der Emanationstheorie vgl. Kellermann, Die Kämpfe Gottes, Berlin 1914, S. 255.

Dogmatik bequem Raum gewährende Denkmethode entgegenstellte, die alle Formeln der Kausalität verpönte und jedes Ereignis als eine besondere schöpferische Wirkung Gottes erklärte, haben wir das Verdienst Hallewis, die Mittelursachen in die jüdische Philosophie eingeführt zu haben, bereits hervorgehoben. So ergibt sich die Auffassung der Natur als eines durch Verkettung von Ursache und Wirkung beherrschten Systems, welches zwar von der bestimmenden Absicht Gottes als Vorbedingung abhängig bleibt. Wird auch das Geschehen nicht als die unausbleibliche Folge eines sich in Gesetzmässigkeit ausprägenden Kausalnexus verstanden, so wird es doch durch den Begriff der Mittelursache anstatt auf besondere Wirkungen auf konstante Gesetze zurückgeführt. Nur der vulgäre Sprachgebrauch liebt es, alle Ereignisse unmittelbar auf Gott zurückzuleiten. Die wissenschaftliche Distinktion muss genauer beobachten, und sie unterscheidet Handlungen, die auf eine Vollendung hinzielen, und solche ohne jede Teleologie von solchen, die aus dem Willen des Menschen und dem Gottes hervorgehen. Nur die letzten stammen unmittelbar von Gott, während die anderen wohl schliesslich auf Gott als auf die erste Ursache zurückführen, aber durch die Mittelglieder verursacht sind. Solche wirklich als göttlich zu bezeichnenden Ereignisse haben sich nur im heiligen Lande und an dem Volke der Israeliten zugetragen, wo in den natürlichen Umständen die Möglichkeit zur Aktualisierung des Göttlichen ohne Zwischenglieder vorhanden war. Sonst in der Welt aber handelt es sich stets um Ursache und Wirkung, deren Verkettung allerdings auf Gott zurückgeführt werden kann. Darin liegt zugleich die Rechtfertigung des vulgären Sprachgebrauchs, der die Mittelglieder nicht beachtet, sondern nur von göttlicher Wirkung redet.

An der Psychologie hat das Problem der Offenbarung in der Religionsphilosophie Hallewis nur ein mittelbares Interesse. Hallewi hat keine Veranlassung gefühlt, das Fachwerk der aristotelischen Seelenlehre, in deren starres Gefüge die von ihm in sein Werk aufgenommene Psychologie Avicennas gekleidet ist, mit Erörterung der Gemütszustände oder des selbständigen Gedankengehalts der Propheten zu erfüllen. Wie ausgefahren die alten Geleise auch sein mögen, in denen die Psychologie

einhergeht, so erleiden sie doch niemals eine Umbiegung zum Zwecke der psychologischen Analyse der seelischen Erfahrungen der Propheten. Was die jüdischen Religionsphilosophen zur Behandlung der Psychologie in ihren Systemen veranlasste, war vor allem die spekulative Begründung des Unsterblichkeitsglaubens, nicht aber das Bedürfnis, die innere Erleuchtung der Gottesmänner zu begreifen.[1]) Insofern jedoch in der damaligen Seelenlehre die Ausgangspunkte der Erkenntnis und des Wissens überhaupt im erkenntnistheoretischen Sinne festgelegt waren, waltet eine enge Beziehung zwischen den Grundzügen der Psychologie und den für die Wahrheit der Offenbarung im Kusari angeführten Garantien.

Avicennas erkenntnistheoretische Grundanschauungen, mit deren Reflex wir es im Kusari zu tun haben, sind nach doppelter Richtung von methodischer Bedeutung.[2]) Schon Aristoteles hat die Rolle der sinnlichen Erkenntnis als Grundbedingung aller geistigen Tätigkeit so hoch veranschlagt, dass das Fehlen eines Sinnes den Mangel des ganzen entsprechenden Wissensgebietes zur Folge hat. Die sinnliche Wahrnehmung gilt im Kusari als das allein Zuverlässige und unbedingt Sichere. Das Zeugnis der Sinne ist die letzte unanfechtbare Instanz, bei der aller Zweifel verstummt. Die Seele erkennt nur vermittels der sinnlichen Inhalte, welche die Grundlage für die begrifflichen sind. Argumente führen in die Irre; nur das Augen- und Ohrenzeugnis ist evident. „Würdest Du an die Liebe und Güte des Königs von Indien glauben, wenn man Dir von der Gerechtigkeit seiner Bürger, von ihren guten Sitten und ihrem redlichen Verkehr erzählt?" Der König antwortet, dass er an den Eigenschaften dieses Fürsten zweifeln müsse, solange er nicht wisse, ob die Gerechtigkeit der Inder dem Einfluss ihres Herrschers, ihrer eigenen Kraft, oder aus dem Zusammenwirken beider Faktoren

[1]) Ueber die Motive der jüdischen Religionsphilosophen für die Behandlung der Seelenlehre vgl. Horovitz, Psychologie 1898 S. V.

[2]) Ueber die Psychologie Avicennas s. H. Siebeck, im Archiv f. Gesch. d. Phil. S. 22. Zum Ganzen vergleiche Freudenthal, „Zur Beurteilung der Scholastik" im Archiv f. Gesch. d. Phil. III S. 22 ff. und Cl. Bäumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters, in Kultur der Gegenwart I, 5 1913 S. 339, 356, 378.

entspringe. „Wenn nun aber Boten kämen vom König von Indien mit einem unbezweifelbaren Handschreiben von ihm, mit Geschenken, wie sie nur im indischen Palast vorhanden sind, mit vor Krankheit schützenden Heilmitteln für Dich und todbringenden Giften für Deine Feinde, würdest Du dann dessen Hoheit anerkennen?“ Unter diesen Umständen erklärt sich der Kusari als von der Existenz des Königs überzeugt und bereit zur Anerkennung seiner Eigenschaften, soweit sie aus den ihm anschaulich gewordenen Umständen folgen. Erst also die persönliche Beziehung durch Boten und Geschenke setzt die Existenz des Königs ausser Zweifel und der Anblick der Gaben gestattet dessen Bezeichnung als Wohltäter. (I 19—21). Dieses Beispiel hat im Zusammenhang des Dialogs die Bedeutung, dass wir auch von Gott nur der eigenen Erfahrung entstammende Prädikate aussagen können. Nur insoweit sich Gottes Walten sichtbar an uns betätigt hat, sind wir berechtigt, von Gottes Eigenschaften zu sprechen. Wie das Beispiel des indischen Königs im praktischen Leben das Zeugnis der Sinne als die allgemein zugestandene Bürgschaft erweist, so gilt es auch im Verhältnis zu Gott als zwingender Beweis: ihre sicherste Gewähr findet die jüdische Offenbarung, wie wir im Kapitel über ihre Verwirklichung feststellen werden, in ihrer Sinnfälligkeit und Oeffentlichkeit.

Diese Hochschätzung der sinnlichen Wahrnehmung hat im Kusari keineswegs einem reinen Sensualismus im Gefolge. Der Ruhmestitel der Psychologie Avicennas ist es, den apriorischen Charakter der Erkenntnis bis zu gewissem Grade festgestellt zu haben. Die Prinzipien des Wissens sind der Seele eingeboren und somit der Anlage nach schon im Kinde vorhanden, wenn es dieselben auch von Stufe zu Stufe sich erst erwerben muss. Wird auch die Erkenntnis erst auf Grundlage der sinnlichen Wahrnehmung unter Mitwirkung dieser Prinzipien entwickelt, so kann sie doch selbst niemals aus der Erfahrung stammen. Die allgemeine Giltigkeit des Satzes vom Widerspruch und des Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten kann aus der Induktion unmöglich gewonnen sein. In der theologischen Ausdrucksweise Hallewis wird der apriorische Charakter unserer Erkenntnis dadurch bezeichnet, dass die sogenannten Axiome, welche von niemandem im Ernste in Zweifel gezogen werden können, von

Menschen durch göttliche Eingebung ohne Mühe und Nachdenken erkannt werden.[1]) So wenig sensualistisch ist der erkenntnistheoretische Standpunkt des Kusari gefärbt, dass die sinnliche Wahrnehmung als selbständige Erkenntnisquelle überhaupt geleugnet wird.[2]) Nur in der volkstümlichen Sprache sagt man vom Auge, dass es sieht. Die wissenschaftliche Besinnung über die Entstehung des Bildes kann im Sehorgan eben nur ein Werkzeug erblicken, mit welchem die Seele die Aussagen der Sinne, deutet und beurteilt.[3]) „Was im Auge sieht, ist nichts anderes, als die Seele. (IV 3 S. 307). Dass für die Sinneserkenntnis das Vorhandensein geistiger Tätigkeit die Voraussetzung ist, hat sowohl als Prozess, wie als Analogie für die Verwirklichung der Offenbarung Bedeutung.

Die Grenzen der sinnlichen Wahrnehmung sind im Kusari genau umschrieben. „Unser Verstand, der auf materiellem Boden

---

[1]) V 12 S. 391. „Im materiellen Verstande befinden sich die in telligiblen Formen entweder durch göttliche Eingebung oder durch Erlernen.“ Deutlicher wird der Sinn dieser knappen Angabe durch Vergleichung mit der entsprechenden Stelle bei Avicenna:

„Auf zweierlei Art gelangen wir zu den intelligiblen Formen „erstens durch göttliche Inspiration ohne Studium, ohne sie den Sinneswahrnehmungen zu verdanken, wie die Axiome, z. B. der Lehrsatz, dass das Ganze grösser ist, als der Teil, dass zwei Gegensätze in einem Gegenstande nicht zu gleicher Zeit sein können. Die Vernünftigen, die den Grad der Reife erlangt haben. sind allesamt dieser Vorstellungen teilhaftig.“ (Z. D. M. G. XIX S. 406).

[2]) „Der Beweis vom Dasein eines geistigen, von Körper gesonderten Wesens . . . liegt darin, dass die Seele ihre Erkenntnisse nicht aus der Erfahrung erlangt. Denn über das was man durch Experimente erfährt, kann man kein apodiktisches Urteil fällen . . . Wie man urteilt, dass das Ganze grösser ist, als der Teil und ähnliche Grundwahrheiten. Denn unser Glaube an die Richtigkeiten dieser Wahrheiten wird nicht durch Beweise zur Ueberzeugung erhoben, sonst würde das ja in einer unendlichen Kette fortgehen. So wohnt also etwas vom göttlichen Ausfluss der menschlichen Seele ein.“ Kusari, V 12 S. 398/99. Dasselbe ausführlicher bei Avicenna, Z. D. M. G. XXIX S. 416/17. vgl. Plato, Theatet pag. 185.

[3]) Parallelen bei Bachia. S. Kaufmann, Die Sinne 1884 S. 57 Anm. 54. Den Ursprung dieser Ansicht bei den Stoikern hat nachgewiesen Horovitz, Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam. Breslau 1909 S. 11/12. Vgl. auch Malter: Personifications of soul and body in J. Q. R. 1912 p. 163 ff.

ruht, kann die Wahrheit der Dinge nur mittels der besonderen Fähigkeit erfassen, die Gott in die Sinne gelegt hat, die den Akzidentien der sinnlich wahrnehmbaren Dinge entsprechen." (IV 3 310). In die Sprache der modernen Psychologie würden wir dieses in theologischer Verkleidung auftretende Gesetz von den spezifischen Sinnesenergien so übertragen, dass jeder Sinn nur nach seiner adäquaten Qualität antwortet, indem das Auge für Töne, das Ohr für Farben unempfindlich ist[1]). Aber ein weiteres erkenntnistheoretisches Moment soll in dieser Erklärung ausgedrückt werden: Es handelt sich um die prinzipielle Erörterung, mit welchem Rechte wir von dem Körperlichen, das uns doch das allein Gegebene ist, aufsteigen zu dem Geistigen und Unräumlichen. Das gemeine Bewusstsein hält dafür, dass allein das Wahrnehmbare existiert, das Nichtwahrnehmbare aber nicht ist. Die tieferdringende Analyse aber deckt die Leerheit dieses Glaubens zweifelsfrei auf. Alle Allgemeinbegriffe, die wir bilden und deren Realität allgemein zugestanden wird, sind intelligibel. Jedes Sinnesobjekt muss notwendig einen bestimmten Ort, Lage, Quantität, Qualität haben. Im Begriff des Königs beispielsweise sind weder lokale, quantitative noch modale Bestimmtheiten gegeben. Wohl ist der Begriff des Königs wie alle Allgemeinbegriffe auf Grund sinnlicher Wahrnehmung gegeben, aber darin liegt gerade die Schranke der sinnlichen Wahrnehmung, dass sie niemals dem Wesen der Dinge auf die Spur kommt, sondern an ihrem Aussenwerk haften bleibt. Statt der Substanz erkennen die Sinne nur an deren Oberfläche die Dimensionen der Grösse, Breite, Tiefe, da es ihnen stets nur vergönnt ist, die einzelnen Qualitäten und andere Accidentien wahrzunehmen, niemals aber in das innere Wesen der Körper einzudringen. Da ja das eigentlich Erkennende die Seele ist, deren Werkzeuge nur die Sinne sind, so muss sie, um nicht in Irrtum verstrickt zu werden, häufig an der Aussage der Sinne Korrekturen vornehmen. Wohl trügt der Augenschein; doch die Schuld am Irrtum würde stets die Seele tragen, nicht aber fiele er den Sinnen zur Last. Die unendliche Teilbarkeit der Materie, die Leerheit des Raumes, die ptolomäische Lehre von Grösse und Gestalt der Sonne

[1]) Aehnlich schon Philo, de officio mundi p. 14 M. Die übrige Literatur bei Kellermann, Die Kämpfe Gottes, Berlin 1914 S. 174 Anm. 1.

werden von der Anschauung geleugnet. Der Verstand aber sieht sich zu solcher Deutung der durch die Sinne ihm dargebotenen körperlichen Vorgänge genötigt. „Die Sinne haben nun einmal nicht die Fähigkeit bekommen, das Wesen der Dinge aufzufassen, ihre Fähigkeit beschränkt sich darauf, die daran haftenden Zufälligkeiten wahrzunehmen, aus denen der Verstand dann ihr Wesen und ihre Ursachen schliesst.“ (IV 3 S. 310). Eine mit den Dingen übereinstimmende adäquate Erkenntnis, welche die der Substanz dauernd anhaftenden essentiellen Merkmale apperzipiert, ist allein dem göttlichen Geiste eigen.

Es ist so dem Menschengeiste nicht einmal gegeben, die Dinge voll zu erkennen, und muss sich sein Wissensdrang mit dem Begreifen ihrer Oberfläche begnügen, so vermag das Denken von Gottes Wesen keine Kunde zu bringen. Alles Grübeln der Menschen kann niemals Gott erreichen. Das Denken führt zu ihm als der prima causa und dem obersten Sein. Ueber seine Wesenheit aber können wir im eigentlichen Sinne nichts aussagen. Die Untersuchung der göttlichen Attribute im Kusari erkennt diesen nur eine abgrenzende Bedeutung zu. Sie sind alle nur aus der Körper- und Menschenwelt genommene Analogien, deren Uebertragung auf Gott nur den negativen Wert hat, gewisse Mängel von ihm abzuwehren, ohne doch seine Geistigkeit zu beschreiben.[1])

Im eigentlichen Verstande ist nicht einmal das Leben ein Gott begrifflich adäquates Prädikat und der „lebendige Gott“ der Bibel soll nur den Gegensatz zu den Göttern der Heiden bezeichnen (II 29 S. 89). Weder formell noch materiell ist ein erschöpfendes Begreifen Gottes möglich, vielmehr lautet eine der wesentlichsten Aussagen des Glaubens gerade, dass Gott unbegreiflich ist. Für das wissenschaftliche Erkennen enthalten die Aussagen des Glaubens lediglich in der Form der Bildersprache und der Analogie Wahrheit; insofern mag der Mensch sich ihrer getrost zur Verherrlichung der Fülle des göttlichen Wesens bedienen. Wie der Menschengeist nicht mit den Sinnen wahrnehmbar und nur durch seine Wirkungen erkannt wird, dennoch aber das dem Körper Uebergeordnete und Leitende ist,

[1]) Ueber den Fortschritt Hallewis in der Attributenlehre über Bachia S. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, S. 152.

so sehen wir in der Welt, dem Schauplatz des göttlichen Geistes, nur Körper und deren Bewegung, und erst bei tieferem Nachdenken enthüllt sich uns der göttliche Geist als das Leitende (V. 12). Unter dem obigen Vorbehalt gibt es für die Absolutheit Gottes keinen besseren Vergleich, als er uns durch die Geistigkeit des Menschen nahegelegt wird.

In Dich selbst bewundernd blicke,
Was Du bist, wer Dich gegründet.
Gottes Werk betrachte staunend,
Seine Gröss' es Dir verkündet.
Doch ihm selbst zu nahn vermeide,
Lass vorwitziges Beginnen;
Undurchdringlich bleibt verborgen,
Was verhüllet ist den Sinnen.[1])

So tönt in der Dichtung Hallewis das grosse Geistesprinzip der Menschheit wieder, in dem auch seine Erkenntnislehre endet: Dass man nur in den Grund der eigenen Seele sich versenken muss, um das Wesen der Welt zu erfassen. Auch in der Psychologie seines Meisters Avicenna lesen wir mit Ehrfurcht die tiefe Wahrheit: „Wer seine Seele kennt, der kennt seinen Herrn."[2])

---

[1]) Geiger, Divan S. 60.
[2]) Z. D. M. G. 29 S. 374.

IV.

Die Wirklichkeit der Offenbarung.

Durch die Erkenntnis der wissenschaftlichen Grundlagen der religionsphilosophischen Lehre Hallewis haben wir die Basis für das Verständnis des Offenbarungsproblems gewonnen. Allerdings gilt der Vorbehalt, dass die Vorgänge innerhalb der geheimnisvollen Werkstätte des prophetischen Geistes ein das ganze Gebiet der Erfahrung und der Naturnormen übersteigendes Rätsel darstellen, dessen Schleier auch die religionsphilosophische Forschung nicht zu lüften vermag. Aber die Analogien, mit Hilfe deren Hallewi das Verständnis für die Mitteilung Gottes erschliessen will, nehmen stets auf Physik und Metaphysik Bezug, wenn auch keine Psychologie den tiefsten Seelengrund des prophetischen Geistes zu erhellen vermag. So sehr wir auch unsere Blicke in die wunderbare Werkstätte des Gottesmannes versenken, und so sehr wir durch Nacherleben uns in die Tiefen seiner Seele hineinfühlen, es bleibt stets noch ein unerklärter Rest übrig. Auch wenn alle zuständigen Instanzen die Offenbarung bezeugen, kennzeichnet den beschränkten Grad ihres möglichen Verständnisses noch immer die programmatische Erklärung, dass „auch dann kaum ein Mensch diese ausserordentliche Tatsache fassen wird, wie der Schöpfer dieser und der anderen Welt und der Engel und des Himmels und der Lichter mit diesem verächtlichen Stoffe, dem Menschen, Gemeinschaft habe, mit ihm rede, seine Wünsche erfülle und seine Bitten bewillige“ (I 8). Nicht eine geschlossene, selbständige Theorie über die Offenbarung teilt der Kusari seinem Schüler mit, nur um den Versuch einer mit den Hilfsmitteln der zeitgenössischen Wissenschaft unternommenen Deutung des

Tatsachenmaterials der heiligen Ueberlieferung handelt es sich in der Religionsphilosophie Hallewis. Der Nacherzählung seiner Prophetologie ist die Aufgabe gestellt, durch Verteilung des Stoffes nach wissenschaftlichen Prinzipien, ein Bild von dem wesentlichen Inhalt dieser Interpretation zu entwerfen. Das Thema der Wirklichkeit der Offenbarung umfasst die Phänomenologie des prophetischen Bewusstseins und die Aufzählung der die Manifestation Gottes bezeugenden Kriterien.

Die Propheten sind „das Haupt des Volkes." Für das hebräische Altertum werden im Kusari die Berufe der Priester und Propheten so von einander abgegrenzt, dass die ersten als Lehrer des Gesetzes erscheinen, die letzten als die „kundigen Berater und Warner des Volkes, die auch die Fähigkeit des Aufzeichnens und Aufschreibens übten." (II, 28 Ende). Als den Fortsetzern des Lebenswerkes Moses kommt ihrem Wirken gesetzgeberische Bedeutung zu. Das Gebot der Schrift, nichts zum Gesetz hinzuzufügen, gilt nur für die Masse des Volkes, der Prophet aber darf dieses Gebot für sein Wort selbst in Anspruch nehmen.[1]) Dass im Schema der Stufenreihe aller Wesen die prophetische Begabung ihrer erforderlichen immanenten Naturanlage nach eine ein neues Reich der Wirklichkeit eröffnende Realität ist, lehrte Hallewis Kritik der aristotelischen Natureinteilung. Ist doch der Prophet danach grundsätzlich aus der Reihe der gewöhnlichen Menschen herausgehoben. Er steht auf einer die intellektuelle Stufe überragenden göttlichen Höhe, (I 37, III 5 S. 197/98, V 10 S. 384) und seine Bezeichnung als „Gotttesmann" drückt die in diesen göttlichen Menschen tatsächlich verwirklichte Vereinigung vom Göttlichen und Menschlichen auch sprachlich aus. (IV 3 S. 308). Zwar macht die überaus häufige Zusammenstellung der Propheten mit den Frommen es wahrscheinlich, dass beide gleichwertig geschätzt an geistiger und göttlicher Würde koordiniert sind. Indessen wird an einzelnen Stellen deutlich, eine Entgegensetzung vorgenommen (I 115 S. 81, III 11 209/10, V 10 S. 384), nach der zum mindesten ein gradueller Unterschied zwischen beiden Kreisen besteht, dessen eigentlichen Sinn freilich erst unsere

[1]) Vgl. Maimonides, Jesode Hatora, IX 1; More III 41 (Guide S. 325, 26 n. 1).

Schlussbetrachtung enthüllen wird. Soviel kann aber auch hier schon vorweg genommen werden, dass das Herabströmen des Gottesgeistes an die höchste dem Menschen nur erreichbare Stufe der Vollkommenheit gebunden ist.

Nur wer frei von wilden Begierden und Leidenschaften souverän über sich selbst verfügt, alle Gegensätze in sich zur harmonischen Persönlichkeit ausgeglichen hat und, von unstillbarer Sehnsucht nach dem Ewigen und Göttlichen beseelt, in der Aneignung des göttlichen Willens allein das Heil seines Lebens sieht, kann zum Organ der Offenbarung gewürdigt werden. Dass ein teilweises Erfüllen dieser Bedingungen nur in den Besitz des Geistes des Wissens setzt, scheint die religiöse und sittliche Dignität mit der intellektuellen als qualitativ gleich zu werten. Verständlich wird diese uns auffällige Unifizierung vom Standpunkte der auf einer noch ungenügend differenzierten Psychologie beruhenden intellektualistischen Ethik, die uns auch bei Hallewis jüdischen Vorgängern begegnet. Wie bei Saadia, ist auch bei Hallewi der Verstand als das leitende Motiv im Menschen die Richtschnur für die sittliche Wahl; wofür gelegentlich im Kusari auf die Selbstbeobachtung verwiesen wird: „Denn Du nimmst an Dir wahr, dass Du Macht über Reden und Schweigen hast, solange Du unter der Leitung des Verstandes stehst“ (V. 20 S. 147).[1])

Es sind zwei Gebiete, auf welche sich die Begabung der Propheten erstreckt, deren sich Gott zur Mitteilung seines Willens an die Menschheit bedient. Die Propheten verfügen über das Wissen der Zukunft, deren Schleier sie zu lüften verstehen, und sie künden dem Menschen die Wege, die er wandeln soll. Wie vor Gott die Zukunft ausgebreitet ist, so durchdringt das geistige Auge des Propheten das Dunkel der kommenden Zeit. In dieser Beziehung ist im Effekt die Tätigkeit der Propheten gleich der der Engel und Zeichendeuter (V. 20 S. 418). In wahrhaften Träumen und untrüglichen Gesichten enthüllt die Zukunft sich den Propheten.

Dass die Träume für die Propheten nicht allein reale Bedeutung haben, sondern die Traumerscheinung überhaupt eine

[1]) vgl. auch A. Kahlberg. Die Ethik des Bachja ibn Pakuda Halle 1914, S. 42/43.

Art der prophetischen Erleuchtung sei, ist schon die Meinung des Talmud, der den Traum ein Sechzigstel der Prophetie nennt[1]) (Berachot 57b). Hallewi bemüht sich, stets die Anschauung zu zerstreuen, als ob die Gesichte der Propheten wesenlose Gaukelbilder der Phantasie wären (II 4, S. 93).

In der Erörterung über die talmudische Auslegung der Schrift wird der allegorische Charakter der hagadischen Darstellungen und Aussprüche über Gott in weitem Umfange zugestanden (III 73 S. 294). Auch wird in bemerkenswerter Weise die Vision des Propheten Michaja von dem Lügengeist, den Gott gegen den König Ahab gesandt hat (1 Kg. 22, 19), als eine dichterische Einkleidung des Gedankens erklärt, dass Gott nicht besser als durch die Lügenreden der falschen Propheten den König betören könnte. Wenn auch vor allem im Hinblick auf die Legenden über die Frommen eingeräumt wird, dass ihre Einbildungskraft bei der Erhabenheit ihres Denkens und der Reinheit ihrer Ideen dergleichen Gestalten erzeugte, so hält Hallewi doch prinzipiell die prophetischen Visionen für etwas Aeusserliches, Sinnliches, das freilich die feinste dem Geistigen nächste Stufe der Körperlichkeit einnimmt. Der Mensch ist ein nur sinnlich beeinflussbares Wesen: nur, was sein Auge schaut, sein Ohr hört, kann Macht über seinen Geist gewinnen und sein Innerstes bewegen. Darum will Hallewi selbst die Absonderlichkeiten der Schiur Koma zulassen, weil er sich davon eine lebendige Veranschaulichung der religiösen Wahrheiten für die Masse des Volkes verspricht (IV 3 S. 319).

Auch dem Propheten vermag Gott sich nur auf sinnliche Weise mitzuteilen. Die biblischen Ausdrücke „Herrlichkeit des Ewigen", „Lade des Ewigen", „Feuer", „Wolke", „Regenbogen" bezeichnen nach Hallewis Erklärung solche an der Grenze zwischen Geist und Körper stehende Medien, an denen die Gottheit sich offenbarte. Sie bilden dem Propheten das Material für die unmittelbare Gewissheit von Gott und seinem Willen. Mit

[1]) Den Glauben an eine Bedeutung der von den Göttern gesandten Träume greift auch Plato prinzipiell nicht an. S. Staat p. 382, 83. — Aristoteles, der sich zwar gegen die „gottgesandten" Träume wendet, bricht doch immerhin für den Volksglauben an die Bedeutsamkeit der Träume eine Lanze. S Theodor Gomperz, Griechische Denker 1909, III S. 145.

der Erkenntnis der göttlichen Dinge verhält es sich nicht anders als mit dem Wissen von der Aussenwelt. Wie es in der Empirie der Verstand ist, der das in Wahrheit Erkennende ist, jedoch seine Leistung nur auf Grund sinnfälliger Eindrücke zustande bringt, so ist auch die Erkenntnis des Transzendenten an die — wenn auch an der Grenze des Gegenständlichen stehende — Wahrnehmung geknüpft. Der innere Sinn des Propheten muss in adäquatem Verhältnis mit dem Wesen des Uebersinnlichen stehen, wenn anders der Zusammenhang zwischen dem Gegenstand der Offenbarung uud ihrem Organ als möglich eingesehen wird. Die prophetische Intuition interpretiert Hallewi nach Analogie des uns über das Verhältnis von Sinn und Sinneseindruck schon bekannten Gesetzes (s. S. 78). Dieselbe Beziehung, wie sie zwischen den Sinnen und den sinnlich wahrnehmbaren Dingen steht, hat Gott auch zwischen dem inneren Sinn und dem nicht sinnlich Wahrnehmbaren geschaffen (IV 4 S. 312).

Da wir in der Sinnenwelt zur Erkenntnis des Unsinnlichen an den Dingen nur auf sinnlichem Wege hingeführt werden, so ergibt die Festhaltung dieses Verhältnisses als massgebend in der Erfassung des Uebersinnlichen Hallewis Theorie von dem „verborgenen Auge“ (עין נסתרת), das dem Propheten den Blick in die dem mit den gewöhnlichen Sinnen begabten Menschen ewig verschlossene übersinnliche Welt eröffnet. Das tiefer als das der übrigen Menschen dringende „verborgene Auge“ liefert dem Verstande des Propheten den Stoff, aus dem dieser — immer nach Analogie der auch für die gewöhnliche Sinnenerkenntnis geltenden Gesetzmässigkeit — die Einsicht in das wahre Wesen der Dinge gewinnt.

Mit Hilfe dieser Theorie von dem verborgenen Auge, die sich auch sonst bei den jüdischen Philosophen wie bei Gazzali findet[1]) und widerspruchsvoll genug ist, weil sie die Erbsünde aller ontologischen Erklärungen der transzendentalen Inhalte begeht, das, was gerade gesucht wird, vorauszusetzen, erklärt nun Hallewi die prophetischen Visionen.

[1]) Parallelen bei Cassel, S. 312, Anm. 1. Gleichzeitig mit Hallewi entwickelte in der christlichen Philosophie Hugo von St. Viktor die Theorie von den 3 „Augen“ des Menschen, wonach das dritte, das geistige Auge (contemplatio) in der unmittelbaren Anschauung des Göttlichen besteht.

Der Prophet erblickt mit dem ihm eigenen Sinn Wahrnehmungen dieser höheren Ordnung und sein Verstand enträselt aus diesen unentbehrlichen sinnlichen Unterlagen die Geheimnisse der Gottheit. Es ist gleichsam ein sechster Sinn, um welchen die Träger der Offenbarung reicher sind.[1]) Den scharfsinnigsten Philosophen ist die Erkenntnis Gottes nur als der prima causa möglich; unmittelbares Wissen von Gott verschafft nur die prophetische Anschauung (IV S. 3 301), welche eine geistige Schau ist (ראיה הרוחנית). Damit ist allerdings eine contradictio in adjecto ausgedrückt, da wir eben das den Sinnen nicht Zugängliche als Geist bezeichnen. Hallewi selbst macht seine Anschauungen vom Zustandekommen der Visionen an den Beispielen aus Dan. 7, 8, Ezech. 9, 2, Dan. 10, 5 deutlich „wenn nun ein Prophet mit seinem inneren Auge die vollkommenste aller Gestaltungen sieht unter dem Bilde eines Königs oder eines auf dem Richterstuhl sitzenden Richters, der Befehle und Verbote erteilt, Herrscher einsetzt und absetzt, so weiss er, dass dies eine Gestaltung ist, passend für einen König, der Verehrung und Gehorsam findet. Sieht er die Gestalt eines, der Geräte oder Schreibzeug trägt oder gegürtet ist, einen Dienst zu verrichten, so weiss er, dass diese Gestalt einen gehorsamen Diener angemessen bezeichnet.“ (IV 3 S. 313). Die sinnliche Wahrnehmbarkeit seiner prophetischen Gesichte erhebe die innere Gewissheit des Gottesmannes über jeden Zweifel. Darum eben ist die Offenbarung vor der Ankränkelung durch des Gedankens Blässe geschützt, weil die Prophetie auf derjenigen Erkenntnisquelle beruht, die von den methodischen Voraussetzungen der Prophetie aus die grösste Sicherheit gewährleistet. Das Auge der Propheten ist heller, als alle Spekulation weil es auf der Wahrnehmung beruht.

Wenn auch für das Selbstbewusstsein des Propheten die Offenbarung keiner Bestätigung mehr fähig ist, weil sie sich selbst das Gewisseste ist, so muss doch den an ihre Wahrheit glaubenden Menschen die Wirklichkeit ihrer Mitteilung bezeugt sein.

Gerade die religionsfeindliche Kritik der Aufklärung in den Ländern des Islam erhob ja gegen die heiligen Bücher die An-

[1]) Frankl, Ein mutazilitischer Kalam S. 26.

klage der Schriftfälschung, und Abrahm ibn Daud hat gegen diese Angriffe eine systematische Polemik geführt.[1]) Gelegentlich führt auch Hallewi gegen solche skeptischen Einwände eine Reihe von Kriterien zur Sicherstellung der israelitischen Offenbarung an. Wie die Aussagen über die Wirklichkeit dadurch eine Bestätigung erfahren, dass sie von vielen in derselben Weise gemacht werden, so weist Hallewi auf die innere Uebereinstimmung der Propheten unter einander zur Bezeugung der Offenbarung hin; sie alle erzählen in gleicher Weise von den Erscheinungen der ihren empfänglichen Organen zugänglichen höheren Welt. „Der grösste Beweis für ihre Wahrheit ist die Uebereinstimmung dieser Gattung in betreff dieser Gestaltungen, dass nämlich von allen Propheten, die derartige Dinge gesehen, einer für den andern Zeugnis ablegt." (IV, 3, S. 312).

Saadia hatte die Selbstgewissheit des Propheten aus einem Wunder hergeleitet, das ihn seiner Erleuchtung sicher mache. Für Hallewi bedarf der Prophet selbst nur der Wunder der inneren Schau, die ihm das unentbehrliche Substrat seiner höheren Erkenntnis bilden. Für die übrigen Menschen dient jedoch auch nach Hallewi zur Beglaubigung der Propheten das Wunder. Freilich die Glaubensinnigkeit und das Gottvertrauen der Stammväter war so gross, dass es keiner Durchbrechung des Naturlaufs bedurfte, um sie ihrer religiösen Wahrheit sicher zu machen; „auch wenn ihr ganzes Leben hindurch sie nur Böses getroffen hätte, wäre ihr Vertrauen auf Gott nicht schwach geworden und sie hätten dergleichen Zeichen nicht nötig gehabt." (II, 2 S. 90/91). Erst die Würdigung des ganzen Volkes zu Trägern der Offenbarung erforderte die Vollziehung von Wundern; ist doch eine Masse in viel höherem Grade dem Zweifel zugänglich und nur auf sinnliche Weise beeinflussbar. Zeichen und Wunder waren darum die sinnenfälligen Beweise, welche die Menge von der Wahrheit der Gottesworte überzeugten. Während die Stammväter infolge ihrer höheren Würdigkeit keine besonderen Veranstaltungen seitens Gottes in Anspruch nahmen, brauchten die Israeliten von der Mosezeit ab augenscheinliche Tatsachen, an denen die Merkmale des Gottesverhältnisses die beste Bestätigung fanden, wenn

[1]) S. Emuna rama p. 77 f. Uebers. 98 ff. Vgl. Schreiner, in Z. D. M. G. S. 628.

ihre Gläubigkeit vor Erschütterungen bewahrt bleiben sollte. Am Sinai wurde dem ganzen Volke der prophetische Zustand zuteil; sie alle waren Zeugen der Verkündung des göttlichen Wesens. Die von Mose in Aegypten vollbrachten Wunder konnten der ganzen Masse der Israeliten kein ausreichendes Zeugnis für seine Prophetie sein, weil sie immer noch den Verdacht offen liessen, ob diese wunderbaren Vorgänge nicht das Erzeugnis geheimer Künste seien. Denn das wunderbare Ereignis ist an sich auch als natürlicher Vorgang möglich; es unterscheidet sich von anderen Geschehnissen nur insofern, als es auf direkter Einwirkung Gottes beruht. Während alle übrigen Veränderungen in der Aussenwelt zunächst aus vorhandenen Dispositionen der Körper hervorgehen, fällt beim Wunder die Reihe dieser Zwischenglieder fort. Im System seines Naturbildes konstruiert Hallewi das Wunder als die Hervorbringung eines Geschehnisses aus dem unmittelbaren Willen Gottes unter Ausschaltung der Mittelursachen. Lehrreich ist Hallewis Auffassung von dem in der jüdischen Philosophie häufig kommentierten Gegensatz zwischen Mose und dem ägyptischen Zauberer. Beide Parteien suchen durch dieselben wundersamen Vorgänge auf Pharao einzuwirken. Indessen Mose vollbringt sie durch Gott, die Aegypter aber durch versteckte Taschenspielerkünste, was die Schrift selbst durch das mehrmals vorkommende exegetisch schwierige Wort בלטיהם aufdecken will. (V. 21 S. 428). Da die Wundertätigkeit Moses somit aus den Bedürfnissen seiner nach sinnenfälligen Beweisen verlangenden Umgebung gerechtfertigt wird, kann ihm aus dieser Wirksamkeit im Verhältnis zu den Stammvätern kein höherer Rang zuerkannt werden.[1]) Wohl behauptet Mose auch bei Hallewi unter den Propheten die hervorragendste Stellung, die ihm ja auch die Schrift schon einräumt. (Deut. 34, 10). Aber so präponderierend ist im Kusari der Rang Moses nicht, dass der Glaube an seine Prophetie ein eigener Bestandteil der jüdischen Lehre wäre.[2])

[1]) Ibn Esra erklärt im Pentateuch-Kommentar zu Exod IV, 3 Moses Wundertätigkeit gerade aus seiner den Stammvätern überlegenen Gottinnigkeit.

[2]) Moses Ausnahmestellung unter den Propheten hat erst Maimonides zum Glaubenssatz erhoben. Mischna-Kommentar zu Sanhedrin 11. Jesode Hatora 5—8 und More II 35.

Das Wunder der sinaitischen Offenbarung begreift Hallewi als einen Akt der schöpferischen Tätigkeit Gottes. Die Rede Gottes geht von ihm in derselben Weise wie alle anderen Gestaltungen der Erscheinungswelt aus. Gleich der Schöpfung der Welt und dem Auszuge aus Aegypten ist auch die Verkündigung der Gottesworte eine Manifestation der Gottheit (II 4 S. 93). Nach Gottes Willen gelangt die Luft als verständlicher Schall zum Ohre des Propheten und formen sich die Buchstaben auf den Bundestafeln; „denn die Dinge haben doch nicht sich selbst und nicht einander geschaffen. Was also ist das, was gemacht hat, dass man die zehn Gebote hörte? Was die Schrift in die Tafeln eingegraben hat? Nenne es Willen oder Wort, wie Du willst" (II 6 S. 95).

Gott hat die Worte der Offenbarung gebildet, ohne sich der menschlichen Stimme zu bedienen[1]), wie ja bei der göttlichen Tätigkeit stets die Reihe der Mittelursachen fortfällt. Alle Israeliten aber, die Alten und die Jungen, Weiber und Kinder haben die Selbstmitteilung Gottes erlebt. Mit eigenen Augen schauten sie die eindrucksvollen Begleiterscheinungen, mit ihren Ohren hörten sie die Verkündigung der Lehren und Gebote. In der Oeffenttichkeit und Allgemeinheit der sinaitischen Offenbarung liegt die sicherste Gewähr für die Wahrheit der israelitischen Prophetie. Auch der Vertreter des Christentums muss zugeben „ich glaube an alles, was in der Thora und in den anderen Büchern der Kinder Israel enthalten ist, da an der Wahrhaftigkeit derselben kein Zweifel besteht infolge ihrer Oeffentlichkeit, ihrer Fortdauer und der vor grossen Massen geschehenen Offenbarungen" (I 25, III 24, IV 3 S. 316). Die Autopsie der Israeliten gestattet keinen Zweifel an der Kundgebung des Gottesgeistes. Eine Veranstaltung seitens Moses, die Wirkungen der Offenbarung mit natürlichen Mitteln herbeizuführen, wie es die zeitgenössischen Aufklärer argwöhnen, wäre von einer so grossen Menschenmasse bemerkt worden. Dadurch, dass Mose das ganze Volk an den Berg gestellt hat, werden alle Einwürfe

[1]) Ueber die arabischen Vorbilder dieser sich auch bei Saadia und Maimonides findenden Lehre s. Schreiner, Kalam, S. 3—4 und Goldziher R. E. J. L p. 99-100 und M. Horten, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam. Bonn 1910, S. 250.

gegen die Glaubhaftigkeit der autoritativen Lehre vernichtet; zudem ist ihre Wahrheit durch die innere Uebereinstimmung unter ihren Aussagen gesichert und die Möglichkeit ihrer Verabredung schon aus äusserlichen Gründen ausgeschlossen (III 30). Die Tradition der geoffenbarten Lehre ist durch die lange Reihe von Generationen über den Verdacht der Entstellung erhaben (III 67 S. 291). Ist doch eine Ueberlieferung durch viele besser als durch einzelne (III 38 S. 249).

Durch die ununterbrochene Kette der Tradition besitzen die Geschehnisse der Ueberlieferung für die Juden in der Gegenwart die Bedeutung eigener Erlebnisse (V 14 Schl.). Es ist als ob sie selbst den Auszug aus Aegypten, die göttliche Offenbarung und alle die Ereignisse, durch die Gott sich manifestiert, als Zeugen geschaut hätten. Wer mit ganzem Herzen in die Urkunden der Religion sich versenkt und Gottes Gebote aufs peinlichste hütet, der erhebt sich noch immer in diesem Leben schon zur Stufe der Prophetie: „dann wird der Mensch ein Gottesdiener, fest an dem Verehrten anhängend und gern sein Leben für diese Liebe hingebend, weil die Süssigkeit dieses Zusammenhanges gar so gross ist“ (IV 15 S. 232). In der Schilderung des Ideals eines Frommen (III 1 ff.) eröffnet Hallewi den Einblick in die Religiosität seines eigenen Herzens. In jedem Augenblicke des Lebens ist das Bewusstsein von der durchgängigen Verbindung des Menschen mit Gott rege. Die tiefe Rührung, die innige Ergriffenheit, der hohe Aufschwung lösen den Frommen von den Kleinlichkeiten des Tages, von den Misshelligkeiten der Stunde los und heben ihn in die Sphäre des Religiösen. Es sind die Stimmungen der Liebe, der Freude und der Furcht, unter die das Leben der Gottinnigen geteilt ist (II 50, III 19 S. 225). „Und wenn Deine Freude sich bis zum Singen und Tanzen steigert, so ist dies Gottesdienst und Festhalten am göttlichen Geiste.“

So ist das Dasein dessen, der seine Seele dem Lichte des göttlichen Geistes aufgeschlossen, in jeder Lust wie in jedem Schmerz über des Leibes Zufälligkeiten und Schmerzen erhaben. Das Wesen der Prophetie ist nichts anderes als das Aufgehen und Sichverlieren der Seele in der Anschauung und Betrachtung des Göttlichen. Es ist der Zweck des Judentums, das Volk

Israel dieser hohen Stufe immer wieder würdig zu machen. Doch nicht in blosser Kontemplation und quietitischer Meditation darf die Haltung der Frommen sich erschöpfen. Die Göttlichkeit der Gesetze soll er immer wieder bewähren! Mit heisser Begierde und glühender Liebe soll er die Handlungen der Pflicht die ihrer Natur nach den Menschen schwer fallen, vollbringen; „denn ein Beweis für die Göttlichkeit der Gesetze sind nicht die Zierlichkeit der Worte, denen keine Tat nachfolgt, sondern reine Gesinnungen, deren Beweis Taten sind“ (III 56)[1]). Das unlösbare Verbundensein mit Gott erfüllt das Bewusstsein des Propheten wie des Frommen in allem Denken, Hoffen, Handeln.

[1]) Die versteckte Polemik dieser Stelle wird beleuchtet durch die Mitteilungen Schreiners über die „Wohlredenheit“ als das Wunder im Koran. Z. D. M. G. XLII S. 669.

V.

Der religionsphilosophische Charakter des Kusari.

Die Untersuchung über das Problem der Offenbarung in der Religionsphilosophie Hallewis hat in Antimomien verwickelt, die auf der Basis der bisherigen Fragestelluug nicht zu lösen sind. Das Wesen unserer Methode bestand darin, die von unserem Autor behandelten Probleme nach s e i n e n Motiven zu beurteilen und zu würdigen. Nunmehr aber machen wir von dem Rechte Gebrauch, bei der Interpretation eines Philosophen einen Sinn anzunehmen, den er selbst zwar nicht ausgesprochen hat, der aber in den Konsequenzen seines Denkens beschlossen liegt. Ersichtlich wird ja dass Endziel, dem der Rythmus der innern Bewegungen eines Geistes zustrebt, der Ausdruck der Wollungen und Strebungen sein, die von sich aus jenem die Richtung bestimmt haben. Welches ist die grosse Geste, welche Hallewis religionsphilosophische Arbeit charakterisiert? Auf diese Weise erhoffen wir die Versöhnung der inneren Diskrepanzen, auf welche unsere Analyse im Kusari gestossen ist. Denn das Definitivum der schliesslichen Einheit der verschiedenen Elemente im Bewusstsein eines Denkers ist nichts Anders als die treibende Kraft, welche von allem Anfang an die Richtung der in ihm mündenden Bewegungen des Denkens bestimmte. Die beiden Ströme, welche im Kusari ihre Wasser gegeneinander stauen, sind Religion und Wissenschaft. Das Judentum im Theoretischen wie in Praktischen von den Uebergriffen, Ungerechtigkeiten und Verschwommenheiten zu schützen, die aus dem Mangel

genauer Grenzen zwischen Glauben und Wissen entspringen, war das leitende Motiv aller Gedankengänge des Werkes. Es ist also das Verhältnis von Religion und Philosophie im Kusari, an dessen Erörterung wir im Interesse der fortschreitenden Lösung der in Verfolg unserer Aufgabe aufgezeigten Schwierigkeiten herantreten. Eine tiefere Bestimmung auf die religionsphilosophische Eigenart des Verfassers soll die Richtung aufzeigen, in der die sich überall in dem Werke fühlbar machenden Spannungen lösen, und warum im Kusari von Standpunkt der Idee einer durch Gott unmittelbar gewirkten Offenbarung der Spannungskoeffizient zwischen den entgegengesetzten Strömen der Wissenschaft und des Judentums gerade dieser ist und bleiben muss.

Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie gehen wir von den innerhalb unseres Interessengebietes aufgetretenen Schwierigkeiten aus. Als die entscheidende Tat Hallewis hatten wir die Herausstellung der Unterschiede zwischen religiöser und philosophischer Gotteserkenntnis bezeichnet; er teilt nicht das grundsätzliche Bestreben seiner philosophischen Vorgänger im Judentum, den Offenbarungsinhalt zu rationalisieren. So scheinen Wissenschaft und Offenbarung jede ihr eigenes Gebiet zu behaupten. Der Wesensunterschied zwischen Religion und Philosophie aber wird durch die Einbeziehung alles Wissens in den Umkreis der Offenbarung gefährdet. Danach erscheint in beiden Reichen der Erkenntnisinhalt derselbe und der Unterschied allein sich auf die Erkenntniswege zu beschränken: die Philosophie entstammt dem aus dem Menschengeist autochthon geborenen Wissen, die Religion aber nimmt ihren Ursprung aus der tranzendenten Quelle der unmittelbar von Gott herströmenden Eingebung. Der Begriff der Offenbarung ist der Lebensbegriff der Religion im Kusari, und es wird nicht zugelassen, dass der Quell der Offenbarung je versiegt sei. Dennoch aber stehen nicht alle Träger der Offenbarungsreligion in dem gleichen Verhältnis zu Gott und in der Unterscheidung zwischen den Propheten und Frommen findet sich von neuem diese Differenz, die nicht allen Bekennern die gleiche Dignität im Verhältniss zu Gott zuerkennt. Die Vernunft wird aus der Reihe der Kriterien der Religion ausgeschieden, die allein durch die Mitteilung Gottes bewahrheitet ist. Und doch scheint das Prinzip des echten Offenbarungs-

begriffes, der die göttliche Erleuchtung nur als etwas schlechthin und grundsätzlich Wunderbares und Unbegreifliches auffassen kann, durchbrochen, indem die prophetischen Funktionen aus dem Zusammenhang und nach Analogie äusserer metaphysischer und innerer psychischer Kräfte erklärt werden. Die Religionsphilosophie Hallewis will ein Produkt der sich selbst genügenden Gewissheit des Glaubens sein und ruht dennoch auf einem philosophischen Grunde. Wie ist die Fülle dieser divergierenden Motive zu geschlossener Einheit zu bringen?

Die Verwirrung steigert sich noch, wenn wir die prinzipiellen Aeusserungen über des Verhältnis von Religion und Philosophie ins Auge fassen. Bei der Charakterisierung von Hallewis religionsphilosophischer Methode ist in den bisherigen Darstellungen stets seine ablehnende Haltung gegen die Philosophie in den Vordergrund gerückt worden. Er versuche die Wissenschaft aus der erlangten Schätzung zu verdrängen und den Glauben allein als obersten Führer zu empfehlen; er erlöse die Religion von ihre Bevormundung durch die Philosophie und befreie sie von den gebrechlichen Stützen der Spekulation. Indessen ist es auch den eifrigsten Verfechtern der Feindschaft Hallewis gegen die Philosophie nicht entgangen, dass in dem Buche, in welchem der Forschung der Fehdehandschuh hingeworfen werden soll, in allen Teilen die Spuren, welche die Philosophie in dem Verfasser zurückgelassen hat, zu merken sind.[1]) Man hat darum die über die Kritik erhabenen Lehren der Offenbarung zu scheiden versucht von dem Bezirk, innerhalb dessen die Orientierung mit den Mitteln des natürlichen Lichtes gestattet ist. Auf solche Weise jedoch wird die tatsächlich im Werke vorhandene Zweideutigkeit zu einer Zweiseitigkeit, aus der man mit Recht gegen den Verfasser den Vorwurf der Zwiespältigkeit herleiten darf.

Unsere Darstellung des Erkenntnisproblems hat es bereits erwiesen, wie einseitig und irreführend es ist, wenn man immer nur erklärt, Hallewi hat die Philosophie aus dem Bereiche der Religion hinausgeschoben; denn dabei wird völlig übersehen wie innig er das Lehr- und Lebenssystem des Judentums mit den Begriffen der aristotelischen Forschung verschmolzen hat. Wiewohl es sehr nahe liegt, von dem einseitig religiösen Cha-

[1]) Eisler, Vorles. über die jüd. Philos. des Mittelalters S. 97.

rakter Hallevis zu reden, sollte man billig sein und zugeben, dass die philosophische Haltung seines Judentums nicht minder deutlich ist als das jüdische Gepräge seiner Philosophie. Trotz der ausgesteckten Warnungstafeln haben wir uns den Weg zum Verständnis des Kusari quer durch das philosophische Feld gebahnt. Es ist dieses Ortes zu zeigen, dass auch die Berücksichtigung der entgegenstehenden Instanzen diese Methode rechtfertigt und ein Schlaglicht auf die innersten Beweggründe Hallewis wirft.

Für die Religion wird einmal im Kusari dieselbe Methode wie in der Wissenschaft geltend gemacht (I 5). Diese Aeusserung obgleich ihr aus dem Zusammenhang kein authentischer Wert für Hallewi beizumessen wäre, dürfen wir doch als einen Leitfaden gebrauchen, um mit ihrer Hilfe das Knäuel entgegenstehender Urteile über die Befugnisse der Philosophie in der Religion zu entwirren. In nicht misszuverstehender Weise wird die Entbehrlichkeit aller spekulativen Begründung des Glaubens immer wieder betont (III 23, S. 232, III 53, S. 276, V 21 S. 428). Der Glaube ohne Spekulation steht höher als alle Beweise für den Glauben (II 26, S. 136. V 16, S. 408). Aber von den Vertretern der Wissenschaft wird stets mit grösster Ehrerbietung gesprochen. Ihr edles, reines Streben wird auch da mit Bewunderung hervorgehoben, wo der Verfasser nicht ihre Wege geht. Ja auch der Philosophie wird eine gewisse Wertschätzung zuteil (II 26, S. 137 V 1 S. 371). Es kommt alles darauf an, die Relativität dieser Wertung richtig zu bestimmen. Wohl steht der von der Gewissheit seines Glaubens durchdrungene Fromme hoch über allen Bemühungen der Dialektiker. Die Erhebung zu Gott im frommen Gefühl ist beseligender als der leidenschaftliche Trieb auf das Welterkennen. Indessen „der Glaube an das Ueberlieferte ist nur gut bei einem gläubigen Herzen, aber einem ungläubigen Herzen ist die Forschung viel besser." Die Religion als solche bedarf nicht der Sicherungen, welche die Reflexion ihr darreicht. Wo aber die dem Glauben innewohnende Selbstgewissheit erschüttert ist, mag die verstandesmässige Besinnung einsetzen und die ins Dunkel geratene Welt der Frömmigkeit mit den lichten Strahlen der Erkenntnis erhellen. Reinheit des Glaubens ohne Forschung ist die höchste Stufe; denn die Frömmigkeit ruht in sich selber. Wo sie aber nicht reich genug ist,

um von ihrer eigenen Fülle zu leben, da soll die Philosophie eine regulierende Aufgabe entfalten. Insofern ist ihre Unterstützung der Religion willkommen: „Die Ueberlieferung allein ist nur gut, wenn die Seele sich dabei beruhigen kann, der unruhigen frommt eher die Forschung umsomehr, wenn die Untersuchung die Wahrheit jener Ueberlieferung ans Licht führt. Denn dann vereinen sich dem Menschen beide Stufen, Wissen und Ueberlieferung zugleich.“ (V 1).

Das ist die engbegrenzte Aufgabe, die Hallewi im Reiche der Religion der Wissenschaft noch verstattet, — eine Aufgabe freilich, die er mehr verhüllt als ausgesprochen hat, weil ihm etwas anderes am Herzen lag. Er war davon durchdrungen, dass die Frömmigkeit unabhängig von jeder Einsicht in irgend einem Zusammenhang ergriffener Ideen ist. Die Religion kann getrost auf alle Forschung verzichten, weil sie von sich aus dieser Stützen garnicht bedarf. Ihr Interesse verlangt nicht nach der Verbindung mit der Philosophie, in welcher die Richtung der Zeit die Gewissheit des Glaubens verankern wollte, um ihn gegen alle Anfechtungen und Zweifel menschlicher Geister zu feien. Die von Gott entquellende Erkenntnis trägt das Kriterium ihrer absoluten Evidenz in sich selber, das der Offenbarungscharakter ihr verbürgt. Daher der ungestüme Drang der Bevormundung der Frömmigkeit durch die Wissenschaft entgegen zu wirken und lieber zuviel als zu wenig zu tun, um den Irrtum an der Wurzel zu treffen. Die Aufgabe der Klärung, welche die Philosophie da noch behauptet, wo der Glaube durch Berührung mit anderen Vorstellungskomplexen ins Wanken geraten ist, ist darum so vielen Kritikern Hallevis entgangen, weil er den Hauptton auf die Entbehrlichkeit aller Spekulation für die wahrhaft religiöse Natur legt.

Die religionsphilosophischen Bemühungen Hallewis die Wirksamkeit der frommen Handlung und den Vollzug der Offenbarung mit den Mitteln der zeitgenössischen Wissenschaft verständlich zu machen, sind nach dem angegebenen Gesichtspunkte aus dem Bedürfnis nach Sammlung und Besinnung über die eigene Religiosität zu beurteilen. Das Werk

wendet sich an die Wankenden im Glauben; auch der Kusari will ein „Führer der Irrenden“ sein. Nicht etwa wird die Giltigkeit der jüdischen Religion durch philosophische Erwägungen für den Gläubigen begründet. An der Ueberflüssigkeit eines solchen Unterfangens wird niemals ein Zweifel gelassen. Sondern es handelt sich stets nur um die wissenschaftliche Formulierung des jüdisch-religiösen Bewusstseins für einen Aussenstehenden, dem dadurch der Einblick in das Judentum eröffnet und die Orientierung in ihm erleichtert werden soll. In der Religionsphilosophie Hallewis haben wir es nicht mit einer dogmatischen Theologie zu tun, welche das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele aus dem Wesen des Geistes oder aus der Beschaffenheit der Wirklichkeit beweist und diese Glaubenslehren in ein mehr oder weniger freundliches Verhältnis zur überlieferten Religion stellt. Vielmehr dient die Philosophie nur als das Mittel, den Inhalt der Offenbarung verständlich zu machen, nicht aber erzeugt sie die religiösen Vorstellungen. Mit den Begriffen der Wissenschaft wird die Analyse des in Glaubenslehre, Ritengesetz und Offenbarungsgeschichte vorliegenden religiösen Materials in Angriff genommen. Nicht ist es so, als ob Hallewi philosophiert habe gegen die Philosophie. Er bestreitet nur der Spekulation die Kompetenz, die Zeugungskräfte des Glaubens zu ersetzen und will die Religionsphilosophie von dem unlauteren Wettbewerb mit der Religion fernhalten. Damit aber haben wir aus dem Denken Hallewis diejenige Konsequenz gezogen, welche die wichtigste Anregung aus dem Studium des Kusari für die Probleme der modernen Systematik bedeutet. Unter diesem Interesse betrachtet, ist der prinzipielle Verzicht auf die spekulative Methode die grundlegende Tat der Religionsphilosophie Hallewis.

Die Philosophie der Religion vermag nicht die Anerkennung des Glaubens zu bewirken, den sie vielmehr voraussetzt, um seinen Inhalt verständlich zu machen. In der Einschränkung der Befugnisse der Philosophie verbürgt sich im Kusari die Einsicht, dass Religionsphilosophie niemals Ersetzung der Religion durch Philosophie bedeuten darf. Sie ist keine Bekehrungsanstalt, um aus dem Unglauben die Frömmigkeit hervorzu-

bringen, sondern ihr Charakter heisst Wissenschaft. Bei der Wahrung ihrer wissenschaftlichen Haltung wird sie für die Frömmigkeit als ein regulierendes Korrektiv Bedeutung haben, indem sie sie aufklärt über ihren Sinn, ihre Zusammenhänge, ihre innere logische Dignität. Wie die wissenschaftliche Besinnung über die Gesetze der Sprache wohl in zweifelhaften Fällen die ihrer inneren Logik entsprechende Entscheidung zu bringen vermag, ohne dass die Grammatik doch Sprache schafft, so bleibt auch die Dogmatik Aussage über das, was zum Wesen des Glaubens gehört, dessen Gewissheit sie selbst nicht zu setzen vermag, weil seine Quellen ausserhalb ihres Gebietes entspringen. Oder, um es in dem Vergleiche zu wiederholen, in welchem Hallewi das Verhältnis des religiös ergriffenen und philosophisch interessierten Bekenners ausdrückt und der unsere Deutung des Verhältnisses von Religion und Philosophie im Kusari bestätigt: die religiöse Natur, die die Fülle in sich trägt, gleicht dem frei aus dem Gesetz seines Innern heraus die Regeln der Poesie schaffenden Dichter; der aber von der Philosophie den Weg zum Verständnis der Religion Suchende gleicht einem, welcher auf Grund der Anleitung der in der Poetik gesammelten Angaben Verse gestaltet (V 16, S. 408). Die Erklärung Hallewis von derselben Methode, die in der Religion wie in der Wissenschaft lebt, welche wir als Wegweiser diesen Gedankengängen vorangestellt haben, bewährt sich als der Schlüssel zum Verständnis dieses Grundproblems des Werkes. Die Tatsachen der Ueberlieferung sind das Material, inbezug auf welche die Forschung sich entfaltet. „Hätten die griechischen Philosophen die Tätigkeit der Propheten und ihre Wunder gesehen, so hätten sie dieselben anerkannt und auf spekulativem Wege Erklärungen dafür gesucht, wie Menschen zu dieser Stufe gelangen können“ (IV 3, S. 317). Die Philosophie der Religion hat Hallewi auf den Boden der Erfahrung gestellt; es sind die eigentümlichen Erscheinungen des religiösen Lebens, welche die wissenschaftliche Betrachtung mit ihren Methoden beschreibt und untersucht.

Dabei hält sich die Wissenschaft von einer Vergewaltigung der Religion fern, weil ihr die Voraussetzung gilt: Die Religion des Judentums ist eine Erscheinung von eigener Kraft und Grösse, die sich selber trägt, durch die sich selbst bezeugende

Gewissheit der Offenbarung. Es ist die erlebte Gottesgemeinschaft, welche Israel zum Volke der Religion macht. Der Prophet behauptet den höchsten Rang, weil er das Gefäss ist, in das die göttliche Gnade sich ergossen hat. Die Berührung des Menschengeistes mit dem Weltengeist hat in der Seele des Propheten stattgehabt, der auf Grund seiner geistigen und materiellen Beschaffenheit in der inneren Schau die Einheit mit der göttlichen Form erlebt hat. Wohl sind in der Uebung der geoffenbarten Religion die Mittel überliefert, das Göttliche aus der Potenzialität zu aktualisieren und in Verbindung mit Gott zu treten. Das Dasein des Frommen ist nichts anderes als ein beständiges Bemühen um die Verwirklichung dieses Prozesses. Aber darin besteht eben die Schranke, die den Frommen von den Propheten scheidet, dass in diesem völlig erreicht gewesen ist, was jener immer wieder von neuem erstrebt. Des Propheten Religiosität war die Qualität seines Seins. Des Frommen Gewissheitsquelle ist die Heftigkeit, mit der er sich von dem Strome der Offenbarung ergriffen und getragen fühlt, dessen Wasser durch die von Gott selbst gestiftete Glaubensgemeinschaft fliessen. So wird auf der einen Seite die Religion als ein Wissen aufgefasst, dessen Wahrheit durch geschichtlich beglaubigte Wunder und prophetische Mission bewiesen wird, auf der anderen Seite aber wird als die psychologische Form, in welcher dieser Glaube im Menschen wirksam wird, das unlösliche Verbundensein mit Gott betrachtet.

Religion ist Leben mit Gott. In dieser Einsicht tritt die Anschauung hervor, welche den Kusari von dem Intellektualismus des Mittelalters scheidet, die Erkenntnis, dass Religion Erlebnis ist. Den Inhalten der religiösen Vorstellungen ist an sich nicht anzusehen, ob sie religiös sind; der Gottesglaube kann aus blosser Spekulation erzeugt und braucht nicht aus den Bedürfnissen der Frömmigkeit geboren zu sein. Was Gott in der Religion den Menschen bedeutet, will in den Tiefen der Seele erfahren sein. Unmöglich, einen Menschen, dem nichts derart begegnet ist, von der religiösen Wahrheit zu überzeugen. Von dieser Grundansicht Hallewis begreift sich erst recht sein Verzicht auf die Mittel der Demonstration. Der Meister kann seinem königlichen Schüler das Judentum nicht beweisen. Aber

er kann zeigen, wie herrlich es ist, ein Jude zu sein. Darum schildert er dem König das Leben des Gottesdieners, um ihn dadurch vielleicht zu bewegen, die Erfahrungen zu machen, aus denen jenes Lebensgefühl erwächst. Aber dessen bleibt Hallewi sich immer bewusst, dass es nur ein annäherndes Gegenbild der Bewegtheit des religiösen Lebens ist, welches die wissenschaftliche Betrachtung zu zeitigen vermag, die in ihrem Kreise bleibend, dessen Wirklichkeit nicht dartun kann.

Muss doch die Wissenschaft die Inhalte der Religion dem Fluss des seelischen Lebens entreissen und sie auf die begriffliche Ebene projizieren. Der Widerspruch zwischen dem intellektualistischen Begriff der Religion und der stark betonten unmittelbaren Selbstgewissheit des religiösen Gefühls im Kusari begreift sich als der Gegensatz zwischen den verschiedenen Standpunkten der Religionsphilosophie und der Religion, die nicht Glieder derselben Entwicklungsreihe bilden, sondern verschiedenen Welten angehören. Religion ist Eigentum und Besitz der Frömmigkeit. Die Philosophie der Religion aber ist die begriffliche wissenschaftliche Bearbeitung religiöser Anschauungen: sie gehört in das Reich der Erkenntnis und hat die Tatsächlichkeit der Religion als selbständiges Phänomen zu ihrer Voraussetzung.

Dieser Gegensatz der Richtungen bedarf keiner Ausgleichung mehr, so gewiss die Wissenschaft wie die Religion jede eine selbständige primäre Energie der Menschenseele ist. Das bildet in der Reihe der religionsphilosophischen Systeme den religionsphilosophischen Charakter des Kusari: die Einsicht in die verschiedenen Wege der Religion und ihrer Philosophie.

Die Grenzsetzung zwischen Wissenschaft und Religion und der Verzicht auf die Deduktion ist bei Hallewi aus dem Selbstgefühl des religiösen Bewusstseins erfolgt. Nachdem Kant den Fehler der rationalistischen Ontologie aufgedeckt und die Unmöglichkeit dargetan, aus blossen Begriffen Wirklichkeit zu entwickeln, ist die spekulative Methode in der Religionsphilosophie in Misskredit geraten. Die erkenntnistheoretische Besinnung hat auch auf diesem Gebiete dem Geiste des Empirismus zum Siege

verholfen: wir wissen, dass wir Existenz niemals deduzieren, sondern nur konstatieren können. So hat sich denn die Philosophie der Religion ebenfalls auf „das fruchtbare Bathos der Erfahrung" zu stellen und sich an die ohne Zweifel tatsächlich vorliegenden Aeusserungen des religiösen Lebens zu halten. Das tiefe Misstrauen gegen die Verstiegenheiten der rationalen Theologie hat jede andere Behandlung als die psychologische Analyse und erkenntnistheoretische Untersuchung des religiösen Bewusstseins unmöglich gemacht. Setzen wir in dem Verhältnis, das Hallewi für Religion und Philosophie aufgestellt hat, für den von ihm gegen allen Zweifel gefeiten Begriff der Offenbarung den umfassenderen der religiösen Erfahrung ein, so ist es die moderne, an dem Gange der Wissenschaft orientierte Definition der Religionsphilosophie[1]), auf welche die im Kusari ausgeteilten Spannkräfte hinzielen. Die Einsicht in Begriff und Methode der Religionsphilosophie bildet den Beitrag, welchen unsere Analyse des Kusari zur Klärung der modernen Probleme bietet.

Auf dem Wege zu diesem Ergebnis haben wir die Lösung gefunden für die Unterscheidung zwischen Propheten und Frommen und es begriffen, wie der Kusari bei allem Eifer für die Selbständigkeit der Religion dennoch auf einem philosophischen Grunde zu ruhen vermag. Es bleibt noch übrig, das Verständnis zu ermitteln, warum trotz der Unterscheidung zwischen religiöser und philosophischer Gotteserkenntnis kein Unterschied zwischen religiösem und philosophischem Wissen besteht. Verfolgen wir dazu die Religiosität des Kusari in ihre letzten Verästelungen, so entdecken wir die Wirksamkeit eines Motivs, das in eine letzte menschliche Tiefe hinabreicht und gewinnen ausser der methodischen Aufklärung über die Begriffsbestimmung der Religionsphilosophie auch eine Anregung über die Grundlegung der Religion.

Die Religion in der Philosophie Hallewis bedarf zu ihrer Sicherung nicht der spekulativen Vernunft, weil sie eine Tatsächlichkeit ist. Die Frömmigkeit des Propheten ist weder ein Wissen noch ein Tun, sondern die Bestimmtheit seines unmittelbaren zuständlichen Bewusstseins: — hat doch in ihm die göttliche Form sich manifestiert. Denken und Handeln sind ledig-

[1]) vgl. Konstantin Oesterreich, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Berlin 1915.

lich die Aeusserungen der Frömmigkeit: sind nur die Form, in welche diese sich zu ihrer Aussprache ergiesst, während die Frömmigkeit selbst die das Sein der Persönlichkeit bildende Beschaffenheit ist. Mittels der Zurückdatierung durch die Offenbarung ist die religiöse Gewissheit in der Philosophie Hallewis in der Ganzheit der Existenz verankert. Das religiöse Verhalten ist nur die Spiegelung des Seins selbst.

Man hat die grosse Geste in der religionsphilosophischen Haltung Hallewis missdeutet, wenn einem spruchbefugten Kritiker bei der philosophischen Auswertung des Kusari die Aufgabe erwächst, — „die Religion auf die Vernunft selbst zu gründen, sie in das Reich der Vernunftfunktionen einzugliedern“ [1]). Hallewi, der mit allem Nachdruck den Glauben, der aus den Tiefen der Seele wie ein lebendiger Quell entspringt, als eine den ganzen Menschen ergreifende Macht dargestellt hat, sollte nicht in die Nähe dieser Methode Kants gerückt werden, deren Wesen darauf beruht, dass man aus dem Leben ein Stück herausnimmt und nach seiner Berechtigung fragt. Das Leben aber lässt sich nicht so zerstückeln, um aus seinen Inhalten wieder zusammengesetzt zu werden, weil das Leben mehr ist als die Summe seiner Inhalte. Was uns über Kant hinaustreibt, ist, dass wir die tiefste und eigenste Wirklichkeit des Menschen nicht mehr in der Vernunft sehen, weil sie nur ein ideelles Gebiet eine bloss logische Form ist. Die Deutung der Religion aber muss aus der Ganzheit des Lebens, aus dem Leben selbst und nicht nur aus dem Komplex seiner logisch ausdrückbaren Inhalte erfolgen. Die Wirklichkeit kann nur sein, oder wenn sie eine seelische ist, gelebt werden, niemals aber gewusst werden. Das ist der Vorbehalt, mit dem das wissenschaftliche Denken an die Religion herantritt, die als eine Erscheinung von eigener Kraft und Grösse sich selber trägt. Verstehen wir die Religiosität als eine Qualität unseres Seins, so kann schlechterdings nicht mehr die Rede davon sein, dass „die höchste Frage unseres Lebens der unkontrollierbaren Aussage einer rein individuellen Empfindung überantwortet“ wäre.

[1]) Julius Guttmann, Religion und Philosophie bei Jehuda Halevi, S. XXXI.

Was durch Gründe gestützt ist, kann durch Gründe zu Fall gebracht werden; was keine Stützen hat und braucht, dem können auch keine entzogen werden. In dem Masse, wie es Macht über uns besitzt, gewinnt es den Charakter des Absoluten.[1])

Darin besteht der Begriff der religiösen Aufklärung, dass die Religion immer mehr zum Bewusstsein ihrer selbst gelangt und sich als ein einheitliches von andern Gebieten des geistigen Lebens wesentlich unterschiedenes erkennt. In den Fragen nach dem Woher und Wohin der Dinge, die der Mythos beantwortet, ruht das wissenschaftliche Denken und das religiöse Empfinden der Menschheit ungeschieden nebeneinander. In dem Masse, wie die Religion die Nabelschnur zerschneidet, die sie mit dem Mythos verbindet, tritt die Differenzierung ein und vollzieht sich der religiöse Fortschritt. In der Philosophie Hallewis ist es prinzipiell eingesehen, dass Religion das Verhältnis des Menschen zu Gott, das Leben mit Gott ist und mithin einen innerlichen Vorgang bedeutet und nicht Physik und Naturkunde. Doch die Einsicht in den Unterschied zwischen religiösem und philosophischem Wissen kann nicht zur vollen Klarheit gelangen. Denn es ist ersichtlich — und damit kehrt unsere Untersuchung wieder zu ihrem Ausgangspunkte zurück — dass eine Religion, deren Lebenswurzel der Glaube an die Göttlichkeit eines literarischen Dokumentes ist, für die völlige Annäherung an den Standpunkt der religiösen Mündigkeit ungenügend prädestiniert bleibt. In dem Masse, wie in der heiligen Schrift der Mythos noch nicht überwunden ist und der Religion fremde Bestandteile enthalten sind, die dazu von der talmudischen Ueberlieferung, in deren Geiste Hallewi die Bibel betrachtet, weit ausgestaltet sind, muss die Religiosität Hallewis mit intellektuellen und sozialen Stoffen belastet bleiben. Erst wo es eingesehen ist, dass Religion in ihrer Wurzel niemals das Annehmenwollen von Lehren und Berichten sein kann, ist der innerlichen Frömmigkeit die Bahn gebrochen. Die Erkenntnis, dass auch in den heiligen Schriften sehr Vieles nicht zur Religion gehört, und die Scheidung des Physikalischen, des Historischen und Literargeschichtlichen von

[1]) Eine tiefere Begründung dieser religionsphilosophischen Methode wird der Verfasser demnächst an anderer Stelle geben.

dem Religiösen ist die Tat und bleibt die Aufgabe der philosophischen Besinnung in der modernen Theologie, welche die Religion von den Urkunden frei gemacht und sie dem menschlichen Herzen zurückgegeben hat, aus dessen schöpferischer Kraft sie in dem leidenschaftlichen Erleben der prophetischen Persönlichkeiten sich entladen hat.

In der Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie aber hat Hallewi durch die Erkenntnis, dass Religion Erlebnis ist, den Punkt getroffen, wo der Kusari in die Nähe der modernen Religionsphilosophie rückt. Wohl steht sein Verfasser an logischer Schärfe und begrifflicher Klarheit auch in der Reihe der jüdischen Denker hinter manchem, vor allem hinter Maimonides zurück. Wenn auch nicht mit schöpferischer Ideenfülle, so doch mit der ursprünglichen Kraft religiöser Empfindungen begabt, hat Hallewi sich als ein origineller Denker bewährt, der wie keiner vor ihm den Unterschied zwischen Religion und Philosophie erkannt hat. Es ist die ganze Wucht einer religiös gestimmten Persönlichkeit, die auf den Leser des Kusari einwirkt, einer Individualität zugleich, die auch das Bedürfnis nach begrifflicher Deutlichkeit über das Wesen der Frömmigkeit gefühlt hat — bei aller Klarheit über den relativen religiösen Wert einer solchen Besinnung. Bei der Darstellung des philosophischen Unterbaus, mit Hilfe dessen Hallewi sich die Wirksamkeit der Formen des jüdischen Religionswesens und die Möglichkeit der Offenbarung durchsichtig gemacht hat, haben wir den kombinatorischen Scharfsinn kennen gelernt, den er bei Nutzbarmachung der Kategorieen der peripatetischen Philosophie für das Verständnis des eigenartigen Lehr- und Lebenssystems des Judentums entfaltet. „Das ist die natürliche und ebenso religiöse wie wissenschaftliche Aufgabe: mit aller Art von Wissenschaft die Wahrheiten des Judentums in Vergleichung und soweit es angeht in Ausgleichung zu bringen“[1]). Zur Zeit der Erschütterung der religiösen Praxis durch Aufklärung und Synkretismus in den Ländern des Islam hat Hallewi die dem Dogmatiker gestellte Aufgabe der wissenschaftlichen Formulierung des religiösen Bewusstseins seiner Glaubensgemeinschaft mit den Mitteln

[1]) Hermann Cohen, Das Problem der jüdischen Sittenlehre in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1899 S. 395.

der derzeitigen Wissenschaft für die Bedürfnisse des Judentums in jener Periode gelöst. Für die innere Gediegenheit der von ihm vollzogenen Synthese zeugt, was Hallevi soviel verkennende Urteile zugetragen, dass er die Kraft und den Mut der Exklusive gekannt hat. Diese Aufgabe der Auseinandersetzung zwischen Religion und Wissenschaft muss auf jeder Stufe des Wissens von einer jeden Zeit neu in Angriff genommen werden; denn Religion und Wissenschaft sind Lebensmächte, die zu immer erneuten Berührungen, aber auch zu immer neuen Spannungen führen. Die Geschichte der Philosophie berichtet die typischen Reaktionen, mit welchen die führenden Geister der Menschheit auf die Diskrepanz von Wirklichkeit und Wert geantwortet haben; in ihr verdient Hallewi Anerkennung, wenn auch nicht als ein vorwärts strebender Denker im grossen Stil, so doch als eine höchst respektable Erscheinung, deren Werk aus dem innersten Wesen des Judentums geboren ist.

Namenverzeichnis.

Abraham 42, 44
Abraham ibn Daud 10, 13, 14, 19, 20, 22, 24, 30, 37, 40, 44, 56, 86
Abraham ibn Esra 88
Adam 37, 44, 44
Abu Muhammed Ali b. Ahmed 19
Akiba 29
Albo 73
Alexander v. Aphrodisias 63, 65
Aristoteles 21, 25, 29, 46, 60, 62, 66, 70, 75, 84
Aron 32
Augustin 36
Averroes 50
Avicenna 57—60, 64, 65, 67, 74—77, 80

Baeumker 70, 75
Bacher 15
Bachja 10, 22, 24, 26, 33, 73, 77, 79, 83
Bacon, Roger 41
de Boer 18, 50
Brann 49

Cassel 12, 15, 25, 41, 44, 49, 52, 73, 85
Cohen, Herrmann 51, 62, 104
Cohn, L. 67

Daniel 44
David 33, 42
Dieterici 67

Eber 38
Eisler 94
Ersch 11

Freudenthal 75
Frankl 1, 86
Fürst 18

Gabirol 12, 13, 65, 67
Galenus 29
Gazzali 50, 58, 72
Geiger 17, 38, 50, 80
Gersonides 37
Goldziher 13, 15, 38, 39, 50, 63, 65 69, 72, 89
Gomperz, Theodor 84
Grätz 18, 45
Grimme 70
Gruber 11
Gundisalvi 65
Guttmann, Jakob 13, 20, 24, 37, 62, 65, 67
Guttmann, Julius 6, 7, 53, 102

Haarbrücker s. Schahrastani
Hackmann 11
Ham 38
Ibn Hazm 18, 19
Hirschfeld, Hartwig 22, 28
Horovitz 59, 63, 65, 72, 75, 77
Horten 65, 89
Hugo v. St. Viktor 85

Isaak b. Salomo Israëli 13
Jafet 38, 41
Jakob 38

Jeremia 44
Joel 56, 63
Josef 38
Josef ibn Zadick 34
Josua 38

Kahlberg 83
Kalonymos b. Kalonymos 41
Kardinal 22
Kaufmann 15, 21, 38, 41, 49, 53, 77, 79
Kellermann 62, 70, 73, 78
Kohler 53

Landauer 58
Lewkowitz, Julius 56
Lessing 20
Luzzato, Samnel David 58

Maimonides 18, 30, 34, 37, 40, 41, 51, 56, 82, 88, 89
Makrisi 18
Malter 77
Mas'udi 18
Muhammed 11, 70
Munk, S. 12, 13, 18, 41

Noa 38
Noeldecke 11
Neubauer 19
Neumark 13, 14, 25, 36, 48, 69

Oesterreich, Konstantin 101

Philo 67, 78
Plato 77, 84
Pseudoaristoteles 63, 65
Pseudoempedokles 63

Reland 49
Ibn Roschd s. Averroes

Saadia 14, 24, 33, 42, 44, 83, 87, 89
Salomo 33, 41, 42
Samuel 42
Salzberger 41
Schahrastani 8, 12, 13, 17, 18, 57, 67
Schreiner 9, 18, 19, 20, 24, 58, 89, 91
Sem 41
Siebeck 75
Ibn Sina s. Avicenna
Spinoza 51, 56
Stein, Ludwig 34
Steiner 12
Steinschneider 9, 10, 12, 18, 42, 50

Tibbon 15
Thomas von Aquino 70

de Vaux, Carra 59, 71

Wellhausen 22
Wilhelm von Auvergne 20

Zunz 24, 42, 50

Lebenslauf.

Ich, Emil Berger, jüdischer Religion, bin geboren am 29. Oktober 1887 in Leipzig als Sohn des Kaufmanns Salomon Berger und seiner Ehefrau Rosa geb. Rahmer. Meine Schulbildung erhielt ich in Berlin auf dem Sophien-Realgymnasium, das ich Ostern 1907 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Vom Sommersemester 1907 bis zum Schluss des Sommersemesters 1913 trieb ich an der Friedrich-Wilhelmsuniversität in Berlin philosophische, historische und philologische Studien und widmete mich gleichzeitig an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums dem Studium der jüdischen Theologie. Nachdem ich im März 1909 die theologische Vorprüfung bestanden hatte, legte ich am 23. Juli 1913 vor dem Lehrerkollegium der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums die Rabbinatsprüfung ab. Im Winter-Semester 1913 habe ich an der Universität München studiert. — In Berlin hörte ich die Vorlesungen der Herren Professoren Cassirer, H. Delbrück, Harnack, Herrmann, Küchler, Ed. Lehmann, Lenz, R. M. Meyer, George More, Münch, F. Oppenheimer, Paulsen, Riehl, Roethe, Runze, Rupp, Erich Schmidt, Simmel, Springer, Stumpf, Vierkandt, von Wilamowitz, Zimmermann. In München hörte ich die Vorlesungen der Herren Professoren Baeumker, Külpe, Rehm. An der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums hörte ich die Vorlesungen der Herren Dozenten Baneth, Herrmann Cohen, Elbogen, Hochfeld, Maybaum, Täubler, Warschauer, Yahuda.